

*Que
sais-je ?*

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE



Alain de Libéra



QUE SAIS-JE ?

La philosophie médiévale

ALAIN DE LIBERA
École Pratique des Hautes Études

Cinquième édition

18^e mille



DU MÊME AUTEUR

Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980.
Albert le Grand et la philosophie, Vrin, 1990 (ouvrage couronné par l'Académie française).

Penser au Moyen Age, Ed. du Seuil, 1991.

La philosophie médiévale, PUF, « Premier Cycle », 1993.

La mystique rhénane, Ed. du Seuil, 1994, 2^e éd. (ouvrage couronné par l'Institut).

EN COLLABORATION

Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative, Beauchesne, 1984.
Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14, Le Cerf, 1986.

TRADUCTIONS

Maître ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, Le Cerf, 1984 (en coll.).

—, *Commentaire du Prologue à l'Evangile de Jean*, Le Cerf, 1989 (en coll.).

—, *Traité et sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, 2^e éd.

Thomas d'AQUIN, *Contre Averroès*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

ISBN 2 13 051580 0

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1989

5^e édition : 2001, octobre

© Presses Universitaires de France, 1989

6, avenue Reille, 75014 Paris

AVANT-PROPOS

Prise dans le réseau complexe et figé de traditions historiographiques multiséculaires, prisonnière de conflits, d'enjeux et de dissociations imposés aux faits par des passions contradictoires, la philosophie médiévale ne s'est jamais totalement libérée des images et des préjugés cultivés par ses partisans comme par ses adversaires.

Ici exaltés comme évoquant l'âge idéal du magistère intellectuel de l'Église, là rabaissés comme signant l'époque malheureuse d'un long et laborieux sacrifice de la pensée, parés pour les uns des fastes équivoques d'une clarté à jamais perdue, poursuivis et dénoncés par les autres comme la manifestation la plus évidente des ténèbres de l'« obscurantisme », mille ans de pensée, de réflexion, d'innovations et de travail dorment dans le silencieux interrègne qui sépare l'Antiquité de l'improbable configuration formée par la Renaissance, la Réforme et l'époque dite « classique ». Dix siècles de Moyen Age, autrement dit une transition de dix siècles, une interminable parenthèse entre Platon, Aristote, Pétrarque, Luther et Descartes, un âge « moyen », « intermédiaire » où l'« autorité » des « Pères » et des « Docteurs » règne sans partage, où la foi l'emporte sur la raison, le langage sur l'expérience, l'abstrait sur le concret, les mots sur les choses.

Quelle place reste-t-il dès lors au Moyen Age dans l'histoire de la philosophie ? Celle qui lui a trop

longtemps été faite, mais qu'il a déjà commencé de quitter, cette place où de solennels faiseurs de Sommes s'épuisent à maintenir l'ancien tout en anticipant le nouveau, où les « précurseurs de Galilée » donnent la main aux « aristotéliens radicaux » pour danser la ronde qui va de « déjà » à « encore ».

Le petit livre qu'on va lire n'a qu'une ambition : plaider, dans le domaine des idées, pour un « autre Moyen Age ». On n'y prétend pas à l'objectivité, non plus qu'à tout dire. On veut simplement dresser le bilan des recherches récentes, redresser quelques idées hâtives, faire la part de l'inconnu, bref, considérer les choses et les gens dans leur plein droit. Le Moyen Age que nous présentons ne connaît pas encore les distinctions modernes entre « scolastique », « mystique » et « philosophie » ; le mouvement des idées n'y est pas séparé de l'organisation de la vie intellectuelle ; le rythme de la pensée suit le pas des traductions et y met sa propre cadence ; les penseurs y sont des êtres vivants qui lisent, écrivent et enseignent dans des mondes définis. Ce choix implique une méthode. Il est temps de la décrire.

On renonce ici à juxtaposer les « auteurs » sur le fond indistinct des « siècles » ou des « périodes » : la perspective est thématique et disciplinaire.

Ce n'est pas que la chronologie soit sans importance, mais il la faudrait totale. Certaines dates parlent d'elles-mêmes, et les rapprochements ne laissent jamais de surprendre. Les plus frappants marquent les confins de la période tardo-antique et du haut Moyen Age : Augustin rédige ses *Confessions* (396) deux ans après la suppression des jeux Olympiques (394) ; Proclus († 485) meurt plus de trente ans après la défaite d'Attila aux champs Catalauniques (451), après le sac de Rome par les Vandales (455) et la

déposition du dernier empereur romain d'Occident (476) ; le *Corpus* des écrits attribués au « Denys de l'Aréopage » (vers 500) se constitue quelques années après le baptême de Clovis (496) ; Justinien, empereur romain d'Orient, ferme la dernière école philosophique d'Athènes (529) cinq ans après la mort de Boèce († 524), ministre du Goth Théodoric, et un an avant la fondation du monastère du Mont-Cassin (530). Mais d'autres surprises, tout aussi fortes, guettent le médiéviste lecteur des philosophes arabes : le grand interprète d'Aristote, al-Fārābī († 950), meurt trente ans avant que ne commence le règne d'Hugues Capet (987-996) ; Avicenne († 1037), vingt ans avant le Grand Schisme des Églises chrétiennes d'Orient et d'Occident (1054) ; al-Ghazālī († 1111) est le contemporain exact de saint Anselme de Cantorbéry († 1109) ; Averroès († 1198), celui de Joachim de Fiore († 1202) et des *Carmina Burana*.

On ne peut, cependant, comprendre en rapprochant des dates. On essaiera donc de donner le sentiment de la durée en suivant les thèmes, les problèmes et les questions davantage que les hommes et leurs fortunes éphémères, en rapportant le jeu des idées, des continuités et des discontinuités conceptuelles au mouvement long de la transmission des sources, de la maturation des formes discursives et des changements dans l'institution du savoir. C'est là notre fil directeur : l'étude des textes fondateurs, celle de l'environnement social, puis l'analyse philosophique, discipline par discipline — logique, physique, métaphysique, psychologie, éthique. Ce plan peut être discuté. On espère qu'il se justifiera dans son déploiement même. On peut, toutefois, indiquer ce que l'on attend de lui. Avant tout, et pour être court, l'abandon de deux thèses erronées : l'une, que nous lisons chez Bertrand

Russell, soutient qu'il n'y a pas de philosophie médiévale, et qu'au Moyen Age tout est théologie ; l'autre, que nous trouvons chez Martin Heidegger, voit dans cette pensée le résultat de la rencontre entre l'« aristotélisme » et « le mode de représentation issu du judéo-christianisme ».

On peut donner à la thèse de Russell toutes sortes d'expressions plus ou moins atténuées, dire, par exemple, que la philosophie des médiévaux n'existe pas à l'état isolé, qu'elle est strictement et rigoureusement subordonnée à la théologie ou encore qu'il n'y a pas au Moyen Age de philosophes au sens intellectuel et social où l'on parle des « philosophes grecs ». On peut aussi dire que la philosophie n'est qu'un fait de culture, une figure du passé que le chrétien utilise pour mieux comprendre sa propre singularité ou, au mieux, pour instrumenter sa théologie. Selon nous, aucune de ces caractérisations n'est suffisante, et l'une, au moins, est fausse. La longueur de la période de référence, la diversité des milieux intellectuels, la pluralité même des perspectives théologiques nous interdisent de parler d'un problème ou d'un visage médiéval de la philosophie. La thèse de Heidegger pèche pour le même motif et l'on peut réfuter l'une en même temps que l'autre. De fait, la connaissance véritable d'Aristote est un phénomène tardif qui commence cinq siècles environ après le début du « Moyen Age », et l'*Aristoteles latinus* n'est pas chimiquement pur : c'est, si l'on ose dire, un Aristote péripatétisé, celui des commentateurs arabes, qui l'encadrent, le prolongent ou le condensent.

Plutôt que de reprendre l'opposition traditionnelle de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, on suit donc ici la thèse d'une histoire multiple — grecque, syriaque, juive, arabe, latine — et d'une

interaction constante, où les progrès d'une discipline sont les progrès de l'autre, où les questions s'échangent, se recourent et souvent aussi se perturbent. On veut ainsi montrer la singularité du savoir médiéval, en alléguant ce qui, derrière les étiquettes, les conventions ou les rubriques, fait le style et la mentalité scientifique réels d'une époque : cette unité cachée des présupposés et des décisions latentes qui reste sous la multiplicité des interprétations, des documents et des doctrines¹.

1. On trouvera une analyse chronologique des diverses traditions de la philosophie du VI^e au XV^e siècle dans A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, (« Premier Cycle »), Paris, PUF, 1993, qui complète l'approche thématique ici proposée. Pour préciser certains points, on utilisera les notices des *Encyclopédies philosophiques universelles* des PUF, t. 2 (*Notions*) et 3 (*Œuvres*) et celles de la nouvelle édition du *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1993, publiée sous la direction de D. Huisman. L'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* et le *Lexikon des Mittelalters* sont également à consulter. Enfin, on lira les revues spécialement consacrées à la philosophie médiévale : les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (AHDLMA), Vivarium, *Mediaeval Studies*, *Medioevo*, les *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* (CIMAGL) de l'Université de Copenhague.

CHAPITRE PREMIER

LA LITTÉRATURE PHILOSOPHIQUE DU MOYEN AGE

I. — Textes et traductions

1. **Le corpus philosophique grec.** — Le Moyen Age occidental n'a que tardivement pris connaissance de l'intégralité de l'œuvre d'Aristote ; il a pratiquement tout ignoré de Platon.

Le grand texte platonicien médiéval est le fragment du *Timée* (17a-53c), traduit et commenté au iv^e siècle après J.-C. par le chrétien et néoplatonicien Calcidius. Les traductions du *Ménon* et du *Phédon* par l'Italien Henri Aristippe (vers 1156) n'ont eu qu'une influence marginale. La traduction latine du commentaire de Proclus sur le *Parménide* par Guillaume de Moerbeke ne semble pas avoir été utilisée avant Berthold de Moosburg (vers 1350), puis, surtout, Nicolas de Cues (vers 1460).

La réception d'Aristote se fait en trois étapes. Jusque vers les années 1150-1160, les médiévaux ne connaissent qu'une infime partie de son œuvre logique : les *Catégories* et le *De interpretatione*, complétés par l'*Isagoge* de Porphyre, ce qu'on appelle la *logica vetus* — les monographies logiques de Boèce supplant les parties manquantes de l'*Organon*. C'est seulement vers la fin du xii^e siècle et au début du xiii^e siècle que l'ensemble de l'œuvre d'Aristote est en circulation : le reste de l'*Organon*, tout d'abord, dans les traductions

de Boèce (*Premiers Analytiques, Topiques, Réfutations sophistiques*) et de Jacques de Venise (*Seconds Analytiques*, vers 1125-1150) — ce qu'on appelle la *logica nova* —, puis les *libri naturales*, c'est-à-dire, principalement, la *Physica*, le *De anima*, le *De caelo* et la *Metaphysica*.

La multiplicité des traductions pèse lourdement sur l'intelligibilité d'œuvres qui finissent par coexister en différentes versions plus ou moins complètes, presque toujours discordantes, en tout cas assez éloignées de l'Aristote restitué par la philologie moderne. C'est ainsi, par exemple, que, sur les cinq versions successives de la *Métaphysique* qui circulent jusqu'à la seconde moitié du ^{xiii}e siècle, seule la dernière, la *Novissima Translatio* de Moerbeke (1265-1272), correspond à l'œuvre que nous lisons aujourd'hui. La première traduction gréco-latine, la *Vetustissima Translatio* (Jacques de Venise), et sa révision anonyme, la *Composita* ou *Vetus* (1220-1230), ne contiennent que les livres I-IV, 4 et s'arrêtent au début d'une phrase (1007a31). La première version « complète », la *Media* (anonyme, fin du ^{xii}e siècle), ne possède pas notre livre XI (= K), introduit seulement par Moerbeke et dont l'authenticité reste d'ailleurs très discutée. Elle donne donc pour « onzième livre » le livre L. La traduction arabo-latine, la *Nova* (Michel Scot), qui ne possède pas non plus l'actuel livre XI, comprend elle-même plusieurs versions, dont, dans la numérotation moderne : I (= α), II (= A⁵⁻¹⁰), III-X (= B-I), XII (= L¹⁻¹⁰, jusqu'à 1075b11) et I (= α + A⁵⁻⁸, de 987a9 à 989b5), II (= A⁸⁻¹⁰), III-X (= B-I), XII (= L¹⁻¹⁰ jusqu'à 1075b11), complétées en général par la version A de la *Composita* et les livres M-N de la *Media*.

Le corpus aristotélicien comprend également une

masse abondante d'apocryphes et de pseudépigraphes. Les plus utilisés sont le *De mundo*, traduit du grec par Nicolas de Sicile (av. 1240) puis par Barthélemy de Messine (1258-1266); le *De plantis* de Nicolas de Damas, traduit par Alfred de Sareshel (av. 1200); le *Secretum secretorum* et le *De regimine sanitatis*, fragment du précédent, tous deux traduits de l'arabe, le premier par Philippe de Tripoli (vers 1243), le second par Jean d'Espagne (dans la seconde moitié du XII^e siècle); le *De differentia spiritus et animae* de Qusṭā b. Lūqā, traduit notamment par Jean d'Espagne; le *Liber de bona fortuna* (montage de deux chapitres empruntés l'un à l'*Éthique* à Eudème, VII, 14, l'autre aux *Magna Moralia*, II, 8), vraisemblablement traduit du grec au XIII^e siècle; les *Problemata* et la *Physionomia* traduits du grec par Barthélemy de Messine (vers 1256-1268); le *De causis proprietatum elementorum* (traduit par Gérard de Crémone); le *De intelligentia* (probablement traduit du grec par Jacques de Venise); le *Liber VI principiorum*, œuvre latine alternativement attribuée à Aristote puis, à partir d'Albert le Grand, à Gilbert de Poitiers.

Le plus important des pseudo-aristotéliens arabes est le *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* ou *Liber de causis*. Composé à Bagdad au IX^e siècle, puis traduit en latin par Gérard de Crémone, ce texte a été continûment attribué à Aristote jusqu'aux XIV^e et XV^e siècles, et généralement considéré comme l'expression théologique ultime de sa *Métaphysique*. Thomas d'Aquin passe pour le premier commentateur à avoir compris qu'il s'agissait d'une adaptation des *Éléments de théologie* de Proclus.

En dehors d'Aristote, la philosophie antique est largement inconnue des médiévaux qui, pour l'essentiel, n'ont accès qu'à des sources intermédiaires.

L'hermétisme savant, philosophique et théologique, est un des mieux représentés. Par-delà les extraits et documents divers laissés par les écrivains chrétiens, comme Arnoûbe, Lactance ou Augustin, le texte le plus allégué est la traduction latine, dénommée *Asclepius* — ou parfois *De natura deorum* —, d'un original grec aujourd'hui perdu, le Λόγος τέλειος, ou *Discours parfait*, longtemps attribué à Apulée. Un pseudo-écrit hermétique abondamment cité au Moyen Âge est le *Liber de propositionibus sive de regulis theologiae* plus connu sous le titre de *Liber XXIV philosophorum*. D'origine inconnue, ce texte fait alterner « thèses » (« Dieu est une sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part ») et « démonstrations »¹. Rédigé au XII^e siècle, le *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis* (qu'il ne faut pas confondre avec le traité de logique *De VI principiis* du pseudo-Gilbert de Poitiers) est une cosmogonie composée par un Occidental à partir de sources latines (Bède, Macrobe, Adélarde de Bath, Guillaume de Conches) et arabes (*Liber Almanach*, *Liber ezich*).

Le corpus philosophique néoplatonicien est reçu tardivement.

Le néoplatonisme authentique, formé en corps de doctrines autonome, n'est pas accessible avant les traductions latines de Proclus par Guillaume de Moerbeke — les *Éléments de théologie* (1268), les

1. Probablement englobé dans les premières condamnations d'Aristote, le *Liber* a connu deux diffusions : l'une, dans une version « commune » expurgée, l'autre (le texte original), actuellement préservée dans un seul manuscrit. Cf. F. Hudry, *Le Livre des XXIV philosophes*, « Krisis », Grenoble, Ed. J. Millon, 1989. Sur la tradition universitaire du *Livre des XXIV philosophes*, du *Livre des causes* et du *Livre des intelligences* attribué à Adam Belle-Femme (alias Adam « de Puteorumvilla »), cf. F. HUDRY, « Le *Liber XXIV philosophorum* et le *Liber de causis* dans les manuscrits », *AHDMA*, 59 (1992), p. 63-88.

Trois Opuscles (vers 1280-1281), le second livre du commentaire sur le *Timée* et le commentaire sur le *Parménide* (av. 1286) —, auxquelles on peut ajouter la traduction anonyme des *Éléments de physique* rédigée dès les années 1160.

Abstraction faite de l'œuvre logique de Boèce, dont le commentaire sur les *Catégories* semble avoir été directement rédigé à partir d'un manuscrit incorporant sous forme de gloses marginales le *Petit Commentaire* « par demandes et réponses » de Porphyre et certains passages de son *Grand Commentaire* « à Gédalius » en regard du texte même d'Aristote, le néoplatonisme oblique, développé dans les commentaires grecs d'Aristote, est lui aussi une acquisition tardive : au ^{xii}^e siècle, traduction du commentaire de Thémistius sur les *Seconds Analytiques* par Gérard de Crémone, et traduction, par Jacques de Venise, de fragments du pseudo-Alexandre d'Aphrodise sur les *Seconds Analytiques*, I (probablement une compilation de textes empruntés au commentaire de Jean Philopon) et les *Réfutations sophistiques* (autre compilation partiellement tirée de Michel d'Éphèse); au ^{xiii}^e siècle, traduction du commentaire d'Alexandre sur les *Météorologiques* et le *De sensu*, des commentaires de Thémistius et de Jean Philopon (livre III) sur le *De anima* par Guillaume de Moerbeke (vers 1260-1270), du commentaire d'Ammonius sur le *Peri Hermeneias* (Guillaume de Moerbeke, 1268), et des commentaires de Simplicius sur le *De caelo* et sur les *Catégories* (Moerbeke, 1271 et av. 1266).

Une dernière source importante, plus synchrétique que proprement néoplatonicienne, est fournie par le recueil de commentaires sur l'*Éthique à Nicomaque* compilé à Byzance vers la fin du ^{xii}^e siècle, comprenant les commentaires de Michel d'Éphèse (vraisem-

blement rédigés av. 1040) sur les livres V et IX-X et ceux d'Eustrate, métropolite de Nicée (vers 1050-1120), sur les livres I et VI, traduits en 1246-1247 par Robert Grosseteste en même temps qu'une version complète de l'*Éthique*.

Dans le « néoplatonisme chrétien », où le *Ad Candidum Arianum* de Marius Victorinus (vers 350) semble avoir eu une influence importante sur Jean Scot Érigène, trois grandes figures dominent : Augustin, Boèce et Denys le pseudo-Aréopagite.

De l'Antiquité romaine et de la basse latinité, le Moyen Age hérite presque exclusivement un genre de littérature didactique qui avait connu son apogée dans les *Disciplinarum libri* de Varron († 27 av. J.-C.). Essentiellement orientée vers les « arts libéraux » (le *trivium* : grammaire, logique, rhétorique ; le *quadrivium* : arithmétique, musique, géométrie, astronomie), cette production a partiellement survécu grâce au rhéteur Martianus Capella (v^e siècle apr. J.-C.), dont les *Noces de Mercure et de Philologie*, composées sur le modèle alterné de vers et de prose caractéristique de la tradition des *Satires ménippées*, ont fait autorité jusqu'à la fin du XII^e siècle.

Les principaux témoins de la christianisation de la didactique romaine sont les *Institutiones saecularium litterarum* de Cassiodore (vers 490-583), véritable encyclopédie du savoir profane destinée à un programme d'éducation monastique ; et les *Etymologiae* ou *Origines* d'Isidore, évêque de Séville (vers 560-636), composées dans l'Espagne wisigothique du VII^e siècle, somme du savoir antique combinant les ressources d'une encyclopédie et d'un dictionnaire, où la dialectique (II, xxii-xxxi) et la doxographie philosophique (VIII, vi) tiennent une certaine place. Jusqu'au XIII^e siècle, les *Etymologiae* serviront de modèle à une

abondante littérature « encyclopédique », comme dans le *De rerum naturis* de Raban Maur, l'anonyme *Liber monstrorum de diversis generibus*, les *De naturis rerum* d'Alexandre Neckham et de Barthélemy l'Anglais, le *De natura rerum* de Thomas de Cantimpré et le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais.

Outre sa didactique, le monde romain finissant offre des éléments de logique et de grammaire. L'œuvre grammaticale de Priscien (*Institutiones grammaticae*) et de Donat (*Barbarismus*) est la base d'une culture de la langue ; l'œuvre des dialecticiens, celle d'une culture de la pensée où filtre ce qui reste de la philosophie première. Les œuvres les plus représentatives de la dialectique romaine sont le *De definitionibus* de Marius Victorinus, longtemps attribué à Boèce, le traité d'Apulée sur les syllogismes catégoriques, connu sous le titre aristotélicien de *Peri Hermeneias*, et les deux œuvres attribuées par les médiévaux à Augustin : les *Categoriae decem* et le *De dialectica*.

Source fondamentale du *De dialectica* d'Alcuin (vers 730-795), les *Dix Catégories* ou *Paraphrasis Themistianae* semblent provenir de l'entourage de Thémistius (vers 317-388), plutôt que du philosophe lui-même. Le traité incomplet *De dialectica*, dont la paternité augustinienne est aujourd'hui reconnue, présente une sémantique originale, largement influencée par les stoïciens, dont le point culminant est une théorie non aristotélicienne de l'équivocité. Cette sémantique particulière est le plus souvent complétée par les exposés du *De doctrina christiana* (II, 2-3) fondés sur une distinction entre signes « naturels » et signes « conventionnels » et une théorie des « inférences naturelles », où l'on relève l'influence combinée du stoïcisme et du scepticisme.

2. Les corpus philosophiques arabes et juifs. —

La philosophie médiévale latine doit probablement autant à la pensée arabe et juive qu'à la pensée grecque et romaine. De fait, jusqu'au ^{xiii}^e siècle, les progrès de la philosophie occidentale sont rythmés par l'acquisition et l'assimilation des matériaux, des thèmes et des doctrines venus d'Orient.

A) *Les sources arabes.* — Entre Alexandre d'Aphrodise, premier grand commentateur d'Aristote dans l'école de philosophie aristotélicienne installée à Athènes par Marc Aurèle (vers 180 apr. J.-C.), et les grands aristotélisants arabes des années 800 (al-Kindī) - 1110 (Averroès), la tradition des écrits d'Aristote s'est perpétuée en Syrie et en Irak.

Les chrétiens nestoriens (Édesse) ou jacobites (Antioche) ont préservé un Aristote syriaque. L'école des traducteurs de Bagdad, où travaillaient également des chrétiens — comme Hunayn († 877), son fils Ishāq († 910) ou Yaḥyā b. 'Adī († 974) —, a assuré le passage à l'arabe ainsi que la première confrontation entre l'Islam et l'hellénisme, sous les espèces de la grammaire et de la logique (« controverse de Bagdad » entre le « grammairien » musulman as-Sirafī [† 979] et le « logicien » nestorien Māttā [† 940]). L'existence d'une tradition philosophique nestorienne semble attestée jusque dans la Bagdad du ^{xi}^e siècle.

Héritiers de l'aristotélisme christiano-syriaque, les grands penseurs médiévaux de l'Islam ont été à leur tour les mentors des chrétiens d'Occident.

Le premier auteur ayant exercé une influence notable sur le Moyen Âge latin est al-Fārābī (870-950), « le second maître » après Aristote selon la tradition arabe. Seule une petite partie de son œuvre a été connue en Occident, principalement le *De*

scientiis (*Catalogus scientiarum*) et le *De intellectu et intellecto* traduits vers la fin du XII^e siècle. Il semble qu'Albert le Grand ait également disposé de la traduction latine d'une partie de ses commentaires sur la logique d'Aristote « disparus au cours de l'histoire » (M. Grignaschi).

L'œuvre philosophique d'Ibn Sīnā ou Avicenne (980-1037), sans doute, l'une des plus grandes sources de la pensée médiévale latine, a pénétré en Occident avant même que l'œuvre d'Aristote n'y soit connue en totalité ; c'est donc elle qui, la première, a initié l'Occident à la philosophie. Abstraction faite du *Canon de médecine*, le principal texte d'Avicenne lu au Moyen Age est son encyclopédie philosophique : le *Shifā'*.

Dans sa version originale, le *Shifā'* comprenait quatre parties : logique, philosophie naturelle, mathématique, philosophie première (métaphysique). Le Moyen Age latin a disposé de l'intégralité de la *Métaphysique* (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*). Sur les huit traités composant la *Physique* du *Shifā'*, l'édition de Venise imprimée en 1508 ne livrait qu'une partie du premier (la *Sufficientia*, trois livres sur quatre, le troisième inachevé, traduits à Tolède dans la seconde moitié du XII^e siècle), le sixième (*Liber sextus de naturalibus sive de anima*) et le huitième (*Liber de animalibus*) — le deuxième traité de l'édition de 1508 (*Liber de caelo et mundo*) n'étant pas celui d'Avicenne, mais une compilation arabe d'extraits d'un commentaire de Thémistius due à Hunayn b. Ishāq. On sait aujourd'hui, grâce au manuscrit latin Vat. lat. 186, que l'Université de Paris possédait une collection complète des *Libri naturales*, ainsi que l'indiquait l'inventaire de la Grande Librairie de Sorbonne dressé en 1338. De fait, si le traité VII

(sur les *Végétaux*) semble irrémédiablement perdu, ce *codex*, contient le premier traité (dans une version encore incomplète, mais plus développée que l'édition de 1508) et l'intégralité des traités II-V (sur le *Ciel et le monde*, la *Génération et la corruption*, les *Actions et les passions*, les *Météores*), traduits en latin vers la fin du ^{xiii}^e siècle, qui n'avaient pas été repris par les éditeurs de Venise. On peut encore penser que les maîtres des années 1250-1260 connaissaient une version quasi complète de la *Logique du Shifā'* et non le seul *Isagoge*. En la *Summa Avicennae de convenientia et differentia scientiarum*, on tient d'ailleurs une traduction latine d'un chapitre de la seconde partie du livre V de la *Logique* (correspondant aux *Seconds Analytiques* d'Aristote), que son traducteur, Dominique Gundissalvi, a insérée dans son propre *De divisione philosophiae*.

En dehors d'Avicenne et d'al-Fārābī, deux autres auteurs ont profondément marqué la pensée médiévale : al-Ghazālī et Ibn Rushd.

L'influence de l'œuvre d'al-Ghazālī ou Algazel (1058-1111) est le résultat d'un hasard de transmission. En effet, l'œuvre « philosophique » d'al-Ghazālī est une pure œuvre de théologien, dont l'original arabe comprenait deux parties : un exposé des doctrines des « philosophes », *Maqâsid al-Falâsifa*, où il présentait essentiellement la pensée philosophique d'Avicenne, et une réfutation des thèses philosophiques incompatibles avec les enseignements du Coran : la *Destruction des philosophes*, *Tahâfut al-Falâsifa*. De ces deux parties absolument indissociables, seule la partie récitative a été traduite en latin par Gundissalvi (sous le titre de *Summa theoricæ philosophiæ*). Al-Ghazālī a ainsi été lu comme un philosophe, proposant une synthèse personnelle et maîtrisée des grands thèmes de

la pensée avicennienne — d'où son surnom de *sequax Avicennae* —, alors que son intention véritable était tout opposée. L'exposé de la logique, devenu *Logica Algazelis*, et celui de la philosophie première, *Metaphysica Algazelis* ou *Flos divinorum*, ont exercé une influence considérable.

Né à Cordoue, mort à Marrakech, après avoir été premier médecin du sultan puis Grand Cadi, Ibn Rushd ou Averroès (1126-1198) reste, quant à lui, le grand interprète médiéval d'Aristote, celui que les Latins ont, par antonomase, appelé le « Commentateur » (*Commentator*). De fait, si al-Fārābī et Avicenne ont, chacun à leur manière, *présenté l'aristotélisme*, c'est Averroès qui, le premier, a *expliqué Aristote*. Ses « expositions » du texte et de la pensée aristotélicienne ont révélé à l'Occident une forme littéraire nouvelle : les *Petits* (*javāmi'*), les *Moyens* (*talkhis*) et les *Grands* (*tafsīr*) *Commentaires*. Toutes ces œuvres n'ont pas été traduites en latin, mais l'essentiel en est parvenu.

Les *Commentaires moyens* sur les *Catégories*, le *De interpretatione*, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques* (Guillaume de Luna, XIII^e siècle) n'ont eu qu'une diffusion marginale ; les *Commentaires moyens* sur le *De generatione et corruptione* et sur le livre IV des *Météorologiques* (Michel Scot, 1220-1235), voire sur l'*Éthique à Nicomaque* (Hermann l'Allemand, vers 1240) sont mieux attestés — il en va de même des *Petits Commentaires* sur le *De sensu et sensato*, le *De memoria et reminiscencia*, le *De somno et vigilia*, le *De longitudine vitae* et le *De animalibus* (Michel Scot, 1220-1235). Les *Grands Commentaires* comptent parmi les sources les plus importantes du Moyen Âge : *Physique*, *De caelo*, *De anima*, *Métaphysique* (Michel

Scot, 1220-1235) sont les fondements mêmes de l'aristotélisme scolastique.

B) *Les sources juives.* — Bien que le corpus philosophique juif soit quantitativement plus restreint que le corpus arabe, son influence sur la philosophie médiévale latine reste sensible. Sa première manifestation, la plus éclatante, tient au phénomène général de la traduction, car si les arabes ont conservé vive la tradition aristotélicienne, ce sont des savants juifs comme Jean d'Espagne qui, dans la Tolède du ^{xii}^e siècle, ont assuré concrètement la première transition de la science aristotélicienne du monde islamique au monde chrétien. Mais il y a aussi une véritable philosophie médiévale juive, dont trois figures au moins ont, à des degrés divers, rayonné sur le monde latin.

Médecin et philosophe, Isaac Israëlî (vers 850-950) est un des premiers auteurs juifs du Moyen Age à avoir assimilé et développé les leçons du néoplatonisme dans le contexte créationniste des religions du Livre, combinant ainsi les notions d'émanation nécessaire et de création libre en une synthèse originale. C'est aussi l'auteur allégué d'une définition de la vérité comme « adéquation de la chose et de la pensée » (*adaequatio rei et intellectus*) qui a traversé les siècles. Son œuvre principale, le *Livre des définitions* (*Liber de definitionibus*), couramment pratiquée par les grands théologiens latins du ^{xiii}^e siècle, est une source importante du Moyen Age occidental.

Salomon Ibn Gabirol (vers 1021-1058) est un bel exemple de l'interdépendance des cultures qui caractérise le monde médiéval pris dans son ensemble. De fait, son œuvre philosophique essentielle a été rédigée en arabe, traduite en latin dès le ^{xii}^e siècle (par Jean

d'Espagne et Gundissalvi) sous le titre de *Fons vitae* (la Source de vie), mais ce n'est qu'en 1846 que Salomon Munk a pu montrer que l'auteur arabe nommé « Avencebrol » ou « Avicebron » par les Latins était en fait le poète juif célébré sous le nom d'« Ibn Gabirol ». Le *Fons vitae*, dont l'original arabe est aujourd'hui perdu, a joué un rôle essentiel dans la mise en place du dispositif formé par l'ontologie générale (la *scientia omnium secundum quod sunt*, science de l'étant en tant qu'étant) et la théologie philosophique (la *scientia de essentia prima*, science de la Première Essence) — l'onto-théologie des « Modernes » ; mais il a aussi, et surtout, prolongeant, mais dans un autre sens — plus aristotélicien —, l'intuition fondamentale d'Isaac Israëli, engagé une confrontation explicite entre le monde du Livre et celui de l'hellénisme. Pour les Latins, Gabirol est le garant d'une doctrine, aujourd'hui appelée « hylémorphisme universel », qui a inspiré une partie de la théologie et de la philosophie franciscaines (Bonaventure, Roger Bacon) et suscité les critiques massives d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

Né à Cordoue et mort au Caire, Rabbi Moshé Ben Maïmon, Moïse Maïmonide (1135-1204) — le « Rabbi Moyses » des Latins — est la figure centrale de la pensée juive du Moyen Age. Juriste, rabbin, grammairien, logicien, Maïmonide est l'auteur d'un ouvrage rédigé en arabe, traduit en hébreu puis en latin (av. 1230) sous le titre de *Dux neutrorum* ou *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*. Le *Guide des égarés* est le prototype d'une exégèse rationnelle de l'Écriture, visant à retrouver derrière le sens « extérieur » auquel s'en tiennent « l'ignorant et l'étourdi », un sens « ésotérique » susceptible de « mettre sur la voie et de tirer du doute » l'homme « véritablement

instruit » mais troublé par l'« obscurité » des « Livres des Prophètes ». Cette herméneutique philosophique a particulièrement influencé l'exégèse chrétienne des XIII^e et XIV^e siècles (Thomas d'Aquin, Maître Eckhart).

II. — Genres littéraires et formes du savoir

1. **Le cadre pédagogique : des écoles aux universités.** — L'histoire de la pensée médiévale est liée à celle de ses institutions scolaires. Ce chapitre de la pédagogie, bien connu des historiens, intéresse le philosophe dans la mesure où les techniques pédagogiques donnent lieu à des formes littéraires et à des habitudes de pensée profondément marquées par la communication orale et la discussion argumentée.

Jusqu'au XI^e siècle la vie intellectuelle est confinée dans les écoles dites « monastiques » où la culture du silence porte la pratique des lettres. La révolution communale du XII^e siècle consacre le triomphe d'une autre forme de scolarisation, celle des écoles « capitulaires » et « épiscopales », dont l'organisme est la ville, et le centre la cathédrale. Ouvertes à de nouvelles classes de « clercs », que la règle d'obéissance monastique ne lie plus, ces « écoles cathédrales » se prennent au risque des arts du langage ; de la grammaire d'abord (Orléans, Chartres), puis de la « dialectique ». Urbanisée, la culture se diffuse, dans le temps même que la figure de l'« écolâtre » (*scolasticus*), puis du « maître », attire et concentre un auditoire. Enfin Paris, terre d'exil (*terra aliena*) de toute la Chrétienté, fixe définitivement les uns et les autres, durant qu'Oxford lentement émerge. L'Université naît de ce regroupement (*consortium*).

Dans les dernières années du XII^e siècle, Paris voit

pulluler les enseignements. Dès 1105-1108 Abélard montre la voie en s'installant « hors la ville » (*extra civitatem*), c'est-à-dire « hors l'Île », sur la montagne Sainte-Geneviève. C'est le début d'une « colonisation scolaire » de la rive gauche de la Seine qui prendra plus d'un siècle pour aboutir, et qui verra un temps coexister l'école cathédrale du Cloître Notre-Dame, les écoles claustrales de la plaine Saint-Victor et de Sainte-Geneviève vouées à la théologie, et les « chaires » de la Montagne vouées à la dialectique.

Si les « écoles » de Chartres (avec Bernard et Thierry de Chartres, d'une part, Guillaume de Conches d'autre part) et de Saint-Victor (avec Guillaume de Champeaux, Hugues [† 1141], puis Achard, Richard et André de Saint-Victor) possèdent à la fois une tradition, un style et une certaine continuité institutionnelle qui permettent d'en définir l'esprit et d'en mesurer la puissance d'innovation, la connaissance des « écoles » parisiennes orientées vers la dialectique reste très fragmentaire. On peut cependant identifier certains groupes ou « sectes » (*sectae*), liées à un maître, apparemment en rivalité les unes avec les autres : les *Montani*, disciples d'Albéric de Paris (ou Albéric du Mont), précepteur de Jean de Salisbury et de Guillaume de Tyr, les *Melidunenses*, rassemblés autour de l'anglais Robert de Melun, les *Parvipontani* ou *Adamiti*, disciples d'un autre anglais, Adam de Balsham tenant école près du Petit-Pont, les *Porretani* associés à Gilbert de Poitiers (*Gilbertus Porreta*), ont laissé une abondante production qui marque la naissance de la *logica Modernorum*. La situation est beaucoup moins claire à Oxford où, avant 1209, les maîtres (Alexandre Neckham, Jean Blund, Edmond d'Abingdon) apparaissent et disparaissent sans laisser d'empreinte décisive (R. W. Southern).

Institution de Chrétienté, l'Université médiévale est la marque spécifique de la culture du Moyen Age tardif (xiii^e-xiv^e siècle). Elle est généralement organisée en « nations » regroupées en diverses « facultés » : les « arts », la médecine, le droit et la théologie.

La faculté des « arts » est l'héritière directe des écoles de dialectique du xii^e siècle. Sa fonction est essentiellement propédeutique, on y enseigne le *trivium*, tout particulièrement la logique, puis, à mesure de son entrée, le reste de la « science » aristotélicienne : les *Libri naturales* (physique, métaphysique, psychologie, éthique).

Rassemblant les maîtres et les étudiants les plus jeunes, la faculté des arts est clairement subordonnée à la faculté de théologie : le rôle « ancillaire » de la philosophie (*philosophia ancilla theologiae*), commence au niveau des institutions, avant d'être réfléchi au niveau théorique par les théologiens (Bonaventure). Cette subordination est vécue de manière conflictuelle, et, dans les années 1260-1270, les aspirations des « artiens » se cristallisent en revendications et plaidoyers de toutes natures qui témoignent d'une prise de conscience de la singulière et précaire dignité de l'état de « philosophe », en même temps que de la naissance d'un certain idéal de vie autorégulé, trouvant en lui-même sa propre justification.

La carrière d'un « artien » prend environ dix ans. Les deux premières années sont presque exclusivement passives : on écoute des « leçons cursives » et « ordinaires » sur les corpus logiques (Aristote) et grammaticaux (Priscien) ; on assiste à des « disputes », et, sans doute progressivement, on y est associé à titre d'« opposant » (*opponens*). Les deux années qui suivent sont plus difficiles, car on doit désormais tenir aussi le rôle de « répondant » (*respondens in disputa-*

tionibus). Au terme de ces quatre ans, on est admis à « déterminer » une discussion, c'est-à-dire à tenir pour la première fois le rôle habituellement dévolu au maître. Ayant ainsi « déterminé », on se retrouve « bachelier des arts ». On va alors, durant une période d'au moins trois ans, déterminer d'autres disputes, servir de répondant, donner des « leçons cursives » sur l'Aristote logique, assister aux leçons ordinaires sur le reste du corpus aristotélicien (*Libri naturales*) et quelques textes représentatifs du *quadrivium*. Vient enfin le temps de la « licence », marqué par la participation à une série spéciale de disputes, qui permet ensuite de « commencer » un enseignement caractérisé par la « lecture ordinaire » et la « détermination magistrale ». Un tel enseignement dure un minimum de deux ans. Il peut se prolonger indéfiniment si l'on ne « passe » pas à la faculté de théologie.

La carrière du théologien est encore plus longue. Il faut, pour être admis au cursus, être de naissance légitime, posséder la maîtrise ès arts et être agréé par un maître dont on fréquentera le cours. A Paris, la première partie des études ou *auditio* dure sept ans (elle sera ensuite ramenée à six ans). Durant cette période, l'auditeur, muni de son propre exemplaire des textes commentés, doit assister aux leçons élémentaires sur la Bible données par le *cursor* ou bachelier bibliste, aux lectures « ordinaires » du maître et aux leçons sur les *Sentences* données par le « sententiaire ». Il doit aussi être présent à toutes les disputes, et dans quelques cas, à la demande du maître, prêter son concours comme *opponens*. Dans les années qui suivent, l'étudiant parisien est successivement : *baccalaureus biblicus*, *baccalaureus sententiaris*, *baccalaureus formatus*. Le bibliste (ou *cursor*) donne les explications cursives de la Bible et « répond » dans les

disputes (deux ans). Le sententiaire donne une lecture « ordinaire » des *Sentences* de Pierre Lombard (deux ans, puis un an au xiv^e siècle). Le bachelier formé, est astreint à quatre ans de présence quasi ininterrompue à Paris. Il assiste à tous les actes scolaires solennels de l'université ainsi qu'à tous ses actes religieux, donne des sermons (un par an), des « collations », et doit prêter son concours actif à cinq manifestations scolaires (*respondere de quaestione*) dont l'« aulique », les « vespéries », les « quodlibets » et les « disputes générales ».

Le passage à la maîtrise, qui ponctue ces quinze années d'études théologiques, est marqué par une série de disputes auxquelles le bachelier s'est familiarisé durant sa « formation » : les « vespéries » et l'« aulique ». Au premier jour « lisible » qui suit sa promotion, il lui incombe de revenir sur tout ce qui a été laissé dans les discussions : c'est la « résompte » ou « détermination détaillée » (*determinatio valde prolixa*).

2. Les genres d'expression : de la glose à la somme. — Les formes littéraires dans lesquelles les hommes du Moyen Age donnent corps à leur pensée reflètent les divers actes sociaux d'interprétation accomplis par l'intellectuel dans le cadre où il exerce son activité.

A) *Gloses et commentaires.* — L'histoire du commentaire est une histoire de la libération progressive de la pensée philosophique par rapport aux données de la tradition.

Jusqu'au xii^e siècle la lecture d'un texte est essentiellement une glose. Particulièrement en faveur dans les écoles, les *glosae* et les *glosulae*, illustrées notamment

par Guillaume de Conches (1080-1154) et Pierre Abélard (1079-1142), sont des commentaires littéraires qui suivent un programme de lecture imposé au texte. Dans les années 1140, la *Summa in Priscianum* de Pierre Hélie abandonne cette forme pour celle d'un traité organisé de manière plus systématique autour des grandes articulations du livre commenté.

Dans la seconde moitié du XII^e siècle et jusque vers 1230, la forme dominante du commentaire est la « paraphrase » de style avicennien où le texte de départ est fondu dans un exposé suivi : c'est le cas du *De anima* de Jean Blund et, indice de son indéfectible attachement à la manière avicennienne, de nombreux « commentaires » d'Albert le Grand († 1280) pourtant postérieurs aux années 1230. Dès l'« entrée » d'Averroès, la paraphrase cède du terrain face à diverses formes de commentaires littéraires apparentées aux *Commentaires moyens* et aux *Grands Commentaires*.

Les *lecturae* pratiquées par les maîtres ès arts de l'Université de Paris autour des années 1245-1250 montrent quel niveau de technicité est atteint : la leçon comprend d'abord une division du texte, distinguant des parties principales et des parties secondaires aux multiples subdivisions ; vient ensuite l'explication de la lettre articulée en deux parties : la *sententia* qui dégage en quelques lignes la substance doctrinale du texte, l'*expositio litterae* qui en donne le mot à mot ; vient enfin l'examen de questions de portée générale (*quaestiones, dubitationes*) qui intègrent un ensemble de discussions anciennes ou contemporaines sur les difficultés du texte et les problèmes de doctrine. Lors de son séjour parisien de 1246-1247, Thomas d'Aquin († 1274) puisera dans ce type d'enseignement, confirmé par la lecture directe d'Averroès, les éléments d'une méthode de commentaire littéral marquée par la

recherche d'une division et d'un plan logique parfaitement structuré, assurant une systématisation doctrinale et pédagogique du corpus aristotélicien, mais supposant à l'origine un lien de composition organique que la philologie moderne a, au contraire, souvent défait.

Dans la seconde moitié du ^{xiii}^e siècle apparaît le commentaire questionné (*expositio per modum quaestionis*), qui à proprement parler n'est plus un commentaire mais un recueil de questions librement développées à partir du texte et reflétant plus exactement l'état des discussions scolaires sur des corps de doctrines donnés : les *Quaestiones* des philosophes « modistes », comme Boèce de Dacie (vers 1275) ou Martin de Dacie († 1304), sont un bon exemple de ce genre, qui triomphera au ^{xiv}^e siècle, témoignant d'une autonomisation croissante de la pensée philosophique par rapport aux sources du passé et de leur pleine insertion dans la réalité vivante et conflictuelle de l'Université.

B) *Questions et Sentences*. — La méthode pédagogique et le genre littéraire de la *quaestio* constituent un apport original du Moyen Age latin. Les *Sentences* de Pierre Lombard (1095?-1160), probablement rédigées dans les années 1155-1157, sont la première grande exploitation littéraire de cette technique.

Habile compilation de textes patristiques, où Augustin tient la meilleure place, les quatre livres des *Sentences* mettent en scène une crise des autorités avant de résoudre les différences apparentes et de donner une réponse appropriée au problème ainsi alimenté. Cette formule d'argumentation n'est pas sans contenus — le concile de Latran (1215) les fera d'ailleurs définitivement valoir contre d'autres tentati-

ves doctrinales (porrétaïnes et joachimites) plus proches de l'enseignement des Pères grecs —, mais elle sert aussi de modèle puis de base à toute une littérature. Les *Sentences* de Pierre de Poitiers, les *Sommes* de Simon de Tournai et d'Alain de Lille développent l'aspect de la discussion formelle, en s'appuyant sur la pratique pédagogique et littéraire des *instantiae* (objections ou contre-exemples) issue de la tradition boécienne de la logique, indépendamment de tout emprunt à la *logica nova*. A partir des années 1165, les *Sentences* de Pierre Lombard vont être glosées, puis soumises à leur tour à la procédure de la *quaestio*.

Les deux genres prennent leur essor dès la naissance des universités.

Le commentaire sur les *Sentences* suit le programme classique de la *lectura* philosophique, qu'il a d'ailleurs probablement lui-même puissamment contribué à former : division du texte ; « exposition » qui dégage les problèmes et pose leurs solutions ; « explication » du texte qui apporte les compléments et les précisions d'ordre textuel ; « doutes » et « questions concernant la lettre » qui permettent d'aborder des thèmes connexes. L'« exposition » est en général conduite *per modum quaestionis*, c'est le temps fort d'un travail que les statuts eux-mêmes veulent « personnel ». A partir du xiv^e siècle, ces questions sur les questions du Lombard éclipsent tout le reste de l'appareil : le contact direct avec le texte est plus ou moins perdu, la question s'autonomise et sort de son cadre originel. C'est un des moments les plus novateurs et les plus riches de la pensée médiévale. C'est aussi l'un des plus mal connus : le *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* établi en 1947 par F. Steg-

müller contient plus de 1 400 entrées. La plupart, il va sans dire, restent à éditer.

La *disputatio* universitaire « ordinaire », où, dès la fondation des universités, culmine la technique de la *quaestio*, est à la fois un exercice d'apprentissage et une méthode d'enseignement caractérisée par une structure formelle (alternance des objections, des exposés et des réfutations) et par la multiplicité des intervenants (bacheliers et maîtres) qu'elle met aux prises. Le texte des disputes est le plus souvent « rapporté » par un bachelier : cette *reportatio* correspond à une prise de notes dont la fiabilité est plus ou moins grande. Dans certains cas, le texte est revu par le maître lui même, qui le « rédige » (*redactio*, *ordinatio*) avant de le « donner à copier » à un « stationnaire », qui, éventuellement, en assurera aussi la multiplication par le système des *peciae*. La distinction entre reportation et rédaction ne concerne pas les seules disputes : elle s'étend à tout acte scolaire, qu'il s'agisse de leçons ou de sermons (toutes activités auxquelles le maître est tenu de s'adonner). Beaucoup de commentaires sur les *Sentences* édités de nos jours sont de simples reportations.

En dehors des disputes « ordinaires » ou questions disputées, l'Université médiévale est également le théâtre de questions « extraordinaires » ou questions quodlibétales. Celles-ci se distinguent de celles-là par leur fréquence. Si la question disputée, qui fait partie des obligations statutaires du maître, peut, en principe, avoir lieu chaque semaine ouvrable, la question quodlibétale n'a que deux sessions annuelles : l'Avent et le Carême. En outre, le maître n'a pas le choix des problèmes : ceux-ci sont déterminés par l'assistance en début de séance, *a quolibet* (par n'importe qui) et *de quolibet* (sur n'importe quoi). Plus périlleuse que la

dispute ordinaire, la dispute extraordinaire n'est pas obligatoire. Le maître qui s'y risque y affronte qui veut : c'est une affaire de prestige et de renommée.

A la faculté des arts, la technique de la *quaestio* connaît des développements originaux. Au niveau des formes littéraires, le genre des *sophismata* logiques constitue, semble-t-il, une forme originairement indépendante de celle de la question disputée. Son point de départ est vraisemblablement à chercher directement dans les méthodes d'enseignement des écoles parisiennes du XII^e siècle (*Montani*, *Melidunenses*, *Parvipontani*), ainsi qu'en témoignent les nombreux recueils de *Distinctiones* composés dans les années 1190-1200. Avec l'essor des universités, la pratique du *sophisma* a apparemment connu un sort différent à Paris et à Oxford. Si le *sophisma* parisien s'est, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, manifestement réorganisé sur la base structurelle et sociale de la question disputée, le *sophisma* oxonien s'est, semble-t-il, inscrit très tôt (statut de 1268) dans un cadre institutionnel distinguant la *disputatio de sophismatibus* et la *disputatio de quaestione*, distinction confirmée dans les statuts du XIV^e siècle (av. 1350 et en 1409) par le couple *in parviso* (à l'extérieur des écoles), *in scolis* (dans les écoles). La différence marquée à Oxford entre le *sophista* et le *quaestionista*, correspondant globalement à deux étapes du *cursus* du bachelier ès arts, pourrait impliquer une différenciation entre l'exercice d'apprentissage (la dispute « de parvis » opposant entre eux des bacheliers non formés) et la méthode d'enseignement (la dispute « d'école » opposant bachelier formé et bachelier non formé sous la présidence d'un maître). Irréductible aux techniques pédagogiques parisiennes de la seconde moitié du XIII^e siècle, la pratique oxonienne du *sophisma* semble être au

fondement de la plupart des innovations théoriques du xiv^e siècle, tant dans le domaine de la logique que dans celui de la physique (E. Sylla).

C) *Sommes et petites sommes*. — Nées de la refonte et de l'approfondissement du genre sententiaire, exprimant les exigences d'une mise en ordre du savoir (*ordo disciplinae*) nécessaire à la production d'une science fondée sur le questionnement, les grandes sommes de théologie du xiii^e siècle sont, à la fois, l'aboutissement des techniques d'enseignement et de recherche propres à l'institution universitaire, et une tentative autonome, systématique, de mise au point critique des données authentiques ou magistrales véhiculées par la tradition.

La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin est le prototype d'une mise en crise du savoir dans l'unité de travail de l'« article » (*articulus*), qui, dans sa structure même reprend la forme de la question disputée (M.-D. Chenu). Cependant, la pensée qui se déploie dans la *Somme* est aux prises avec elle-même : l'objection n'est pas la simple opposition rhétorique d'une antithèse à une thèse, c'est le ressort d'un dynamisme de l'interrogation exprimant un effort de la pensée sur elle-même. Le *sed contra* n'a pas moins de force que les arguments initialement évoqués en faveur de la thèse défendue. Aussi le *respondeo* (*dicendum*), qui vient « déterminer » la question, prend-il le plus souvent la forme d'une distinction permettant de retrouver dans la position adverse la part de vérité qui la fonde. L'article est donc tout le contraire d'une « thèse » (*thesis*), c'est, et cela reste, une *quaestio* qui tout en livrant une réponse propose normalement de quoi mesurer sa portée.

Dans le domaine des arts, notamment pour la

logique, la somme prend en général l'allure plus modeste d'un « compendium » ou de petites sommes (*Summulae logicales* ou *Tractatus* de Pierre d'Espagne, *Introductiones in logicam* de Guillaume de Sherwood, *Summa logicae* de Lambert d'Auxerre¹).

1. Sur les traductions médiévales, cf. J. HAMESSE et M. FATTORI, éd., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve - Cassino, 1990. Sur les genres littéraires et les techniques pédagogiques, cf. A. KENNY et J. PINBORG, « Medieval philosophical literature », *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, p. 11-42 ; B. BAZAN, « La *Quaestio disputata* », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (« Typologie des sources du Moyen Age occidental »), Louvain-la-Neuve, 1982, p. 31-49. Pour un panorama de la littérature grammaticale et logique, cf. A. de LIBERA et I. ROSIER, « La pensée linguistique médiévale », in S. AUROUX, éd., *Histoire des idées linguistiques*, t. 2 : *Le développement de la grammaire occidentale*, Liège, Mardaga, 1992, p. 115-186 ; cf., en outre, L. M. De RIJK, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, II-1 : *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition* ; II-2 : *Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum, 1967.

CHAPITRE II

LOGIQUE

L'histoire de la pensée logique du Moyen Age latin comporte beaucoup d'innovations par rapport aux enseignements des traditions aristotélicienne, tardo-antiques et arabes. On peut y distinguer trois temps forts : la période « boécienne » cultivée dans la « tradition européenne originaire » antérieure à la diffusion massive de la *logica nova* ; l'âge de la mise en ordre du corpus aristotélicien dans les sommes de logique du ^{xiii}^e siècle ; l'âge des réalisations et des percées théoriques ou formelles, marqué par la multiplication des « logiques régionales » aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles.

I. — De la logique du corpus à la science de la logique

L'organisation conceptuelle du corpus logique d'Aristote s'est déroulée sur deux plans : celui du classement des écrits aristotéliciens en vue de la lecture universitaire, celui de la recherche de l'« ordre disciplinaire » idéal pour la constitution des sommes ; parallèlement, à partir du ^{xiv}^e siècle, le genre des sommes s'est lui-même lesté d'un ensemble de traités directe-

ment issus des méthodes d'enseignement en usage à la faculté des arts.

1. Constitution du corpus et division de la logique. — La réception de la *logica nova* a entraîné la mise en question de l'organisation rationnelle du texte aristotélicien. Différents modèles d'articulation ont circulé à partir de la fin du ^{xii}e siècle puis à la naissance des universités ; chacun d'entre eux reflète une certaine conception de la logique exprimant un ensemble de pratiques de lecture et d'enseignement.

La première grille d'intelligibilité du corpus logique d'Aristote a été fournie aux Latins par le *De scientiis* d'al-Fārābī. Il faut toutefois noter que cette influence s'est exercée de deux manières, fondant ainsi deux classements distincts.

Le premier modèle, prédominant à la fin du ^{xii}e siècle, distingue huit parties de la logique, articulées comme suit : (1) *Catégories*, (2) *De interpretatione*, (3) *Topiques*, (4) *Syllogismes sophistiques* (= *Réfutations sophistiques*), (5) *Premiers Analytiques*, (6) *Seconds Analytiques*, (7) *Poétique*, (8) *Rhétorique* ; il perd sa canonicité au ^{xiii}e siècle : rhétorique et poétique sont expulsées ; les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* glissent après les *Analytiques*. Le second « modèle farabien » semble être apparu au ^{xiii}e siècle, probablement à cause de la diffusion scolaire du *De anima* : il s'agit d'une redistribution des parties de l'*Organon* sur la base des trois opérations de l'intellect (*De anima* III, 6, 430a26-27.28). Ce second classement, également emprunté au *De scientiis* sera utilisé jusque dans les commentaires sur le *Tractatus* de Pierre d'Espagne.

Le second modèle général de systématisation de l'*Organon* est attribué à « Aristote » et correspond à

l'ordre auquel nous sommes aujourd'hui habitués. On en trouve différentes présentations, qui, probablement, suivent le classement adopté dans les lectures universitaires du ^{xiii}^e siècle.

Le *Guide de l'étudiant*, composé dans les années 1230-1240 par un maître de la faculté des arts de l'Université de Paris (ms. Barcelone, *Ripoll* 109), distingue ce qui a trait à la logique comme telle (*de esse logicae*) et ce qui la « complète heureusement » (*de bene esse logicae*). Le « complément » est fourni par l'*Isagoge*, par les monographies logiques de Boèce et le *Liber sex principiorum*. L'« être » est ventilé en six parties : (1) *Catégories*, (2) *De interpretatione*, (3) *Premiers Analytiques*, (4) *Seconds Analytiques*, (5) *Topiques*, (6) *Réfutations sophistiques*.

Les *Introductions à la philosophie* dues aux maîtres parisiens des années 1240-1250 (l'anonyme *Philosophica disciplina*, vers 1245, la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, vers 1250) suivent approximativement la même ligne, mais se distinguent par la place qu'elles accordent aux *Premiers Analytiques* ; c'est que, pour la première fois, la distribution du corpus est explicitement pensée à partir d'une division de la science de la logique qui se veut « aristotélicienne ». Les parties du corpus se divisent selon les divisions du sujet de la logique : le syllogisme et les parties du syllogisme. Dans ce dispositif, les *Premiers Analytiques* qui traitent du syllogisme en général ont une place à part.

2. La forme « summuliste ». — Les petites sommes de logique du ^{xiii}^e siècle sont les héritières des manuels de dialectique du ^{xii}^e siècle. Ces manuels (*Introductiones montanae minores*, *Ars Emmerana*, *Ars Burana*, *Cum sit nostra*, *Introductiones Parisien-*

ses) n'ont, en général, aucun traité consacré aux *Catégories*. Il en va de même des *Introductiones in logicam* du maître oxonien Guillaume de Sherwood (vers 1250) et des *Summae Metenses* de Nicolas de Paris. C'est là, cependant, une exception, car tous les autres summulistes (*Dialectica Monacensis*, *Tractatus* de Pierre d'Espagne, *Summa* de Lambert d'Auxerre) analysent plus ou moins en détail les *Catégories* que, contrairement aux pratiques des *Lectures*, ils placent après le *De interpretatione*.

A l'exception, notable, des *Summulae dialectices* de Bacon, le plan des sommes ne correspond pas à l'organisation atteinte par le corpus aristotélicien dans les années 1230-1250 ; en outre, ces petites sommes intègrent des traités *sui generis* qui n'existent pas chez Aristote et laissent de côté plusieurs éléments aristotéliciens, notamment les *Analytiques*. Cette distorsion entre le corpus et la mise en ordre de la logique comme science apparaît clairement dans le plan du *Tractatus* de Pierre d'Espagne (manuel de base de la logique continentale du xiii^e au xv^e siècle) : (1) *De introductionibus*, (2) *De praedicabilibus*, (3) *De praedicamentis*, (4) *De syllogismis*, (5) *De locis*, (6) *De suppositionibus*, (7) *De fallaciis*, (8) *De relativis*, (9) *De ampliacionibus*, (10) *De appellationibus*, (11) *De restrictionibus*, (12) *De distributionibus*.

Au xiv^e siècle le plan des sommes est profondément modifié. Si les *Summulae* de Buridan perpétuent l'organisation des traités de Pierre d'Espagne, il n'en va pas de même chez Ockham et chez les ockhamistes, pas plus d'ailleurs que chez les buridaniens. La grande nouveauté de ces sommes tient au fait qu'elles intègrent des données directement issues de la pédagogie universitaire.

La *Summa logicae* d'Ockham comporte superficiel-

lement trois parties, dont la dernière est subdivisée en quatre traités : (I) *De terminis*, (II) *De propositionibus*, (III, 1) *De syllogismo simpliciter*, (III, 2) *De syllogismo demonstrativo*, (III, 3) *De consequentiis*, (III, 4) *De fallaciis* ; mais ce schéma « aristotélicien » assimile en réalité au fil des chapitres l'ensemble des matériaux universitaires : la doctrine des *suppositiones* est insérée dans la *Pars I*, les *obligationes* et les *insolubilia* sont traités en III, 3.

Le *De puritate artis logicae* (*Tractatus longior*) du réaliste Gauthier Burley contient trois traités : (1) *De proprietatibus terminorum*, (2) *De propositionibus et syllogismis hypotheticis*, (3) *De aliis propositionibus hypotheticis* ; mais le deuxième traité est en partie consacré aux règles des « conséquences », tandis que le troisième est un compendium des règles analysées au XIII^e siècle dans les *Distinctiones* et les *Syncategoremata*.

La *Perutilis Logica* du buridanien Albert de Saxe est un véritable condensé de la logique universitaire, qui articule explicitement les conséquences et les disputes obligationnelles aux traités « aristotéliciens » classiques : (1) *De terminis*, (2) *De proprietatibus terminorum*, (3) *De propositionibus*, (4) *De consequentiis*, (5) *De argumentationibus sophisticis*, (6) *De insolubilibus et obligationibus*.

II. — Les grandes étapes de la sémantique médiévale des termes

Les changements qui caractérisent la pensée logique au « tournant » du XII^e siècle ne résident pas exclusivement dans le passage de la *logica vetus* à la *logica nova*. Ils résultent d'une évolution beaucoup plus complexe où grammaire, logique et théologie, ont chacune joué un rôle.

1. La sémantique boécienne. — Jusqu'à la diffusion massive de la *logica nova* (à partir des années 1150), la syntaxe logique, entendue comme théorie de l'inférence et des syllogismes catégoriques et hypothétiques est la mise en œuvre de théories aristotélico-stoïciennes véhiculées par les monographies logiques de Boèce. De son côté, la sémantique philosophique intègre un complexe de notions empruntées à la fois à la grammaire classique (Priscien), à la sémantique théologique des *Opuscula sacra* de Boèce et aux éléments de sémiologie proposés par Aristote dans les *Catégories* et le *De interpretatione*.

A) « *Quod est* » et « *quo est* ». — Le point culminant de la sémantique « boécienne » d'inspiration logico-théologique est atteint dans la théorie générale de la signification développée par Gilbert de Poitiers et Alain de Lille. Le fondement des théories « porrétaïnes » est la distinction entre deux signifiés pour tout terme nominal utilisé en domaine naturel (non théologique) : le sujet ontologique ou *quod est* et sa forme donatrice d'être ou *quo est* (traduction porrétaïne de l'*esse* boécien) — « Celui qui emploie un nom signifie à la fois un *quod est* et un *quo est* » (Gilbert de Poitiers, *De Trinitate*, I, 2). Dans une proposition, cette « double signification » est modifiée par le contexte d'occurrence. L'emploi d'un terme comme sujet d'une proposition détermine une relation de référence qui, selon l'exigence du prédicat, se porte sur le *quod est* (prédication propre) ou sur le *quo est* (prédication impropre), c'est-à-dire sur la « substance » du nom (par exemple l'homme individuel) ou sur sa « qualité » (la forme d'humanité participée par différents sujets ontologiques).

B) *Naissance de la « suppositio »*. — La désignation de la relation de référence par le terme technique de *suppositio*, caractéristique de toute la sémantique du Moyen Âge tardif, résulte de la combinaison des données de la sémantique porrétaïne avec la sémantique des Noms divins développée par les théologiens au niveau de la théorie des « appropriations » trinitaires. La théorie médiévale de la référence naît de la rencontre entre le vocabulaire logico-grammatical de la *suppositio*, être sujet d'une phrase ou d'une proposition, et le vocabulaire théologique du *suppositum* et de la *persona*, caractérisant Dieu Un-Trine comme essence en trois « suppôts » (« hypostases », *supposita*) ou « Personnes » (*personae*). Une fois explicitement reliée au principe fondateur de la sémantique catégoriale de Boèce, réglant l'ensemble des « métaphores » ou « transferts théologiques », principe selon lequel « les prédicaments (ou catégories) sont ce que les sujets (onto-logiques) leur permettent d'être », cette problématique de théologiens détermine une « approche contextuelle » (De Rijk) de la référence, caractéristique d'un courant que les historiens modernes ont pris l'habitude d'appeler le « terminisme ». Ce courant prend sa stature définitive quand la sémantique théologique rencontre la problématique logique de l'équivocité suscitée par l'arrivée des *Réfutations sophistiques* et la diffusion progressive de l'ensemble de l'*Aristoteles novus*.

2. La sémantique des « Summulae logicales ». — Dès les dernières décennies du XII^e siècle la sémantique logique s'organise autour de la notion de « supposition » (*suppositio*) où converge l'essentiel des nouveautés de la *logica Modernorum*.

La notion technique de supposition est acquise dès

que la fonction-sujet est analysée comme l'association d'une fonction référentielle à une fonction syntaxique (l'*officium supponendi* défini comme la capacité référentielle d'un terme sujet en tant que sujet). La notion de fonction-sujet restant foncièrement dépendante de celle de signification, la définition morpho-syntaxique de la référence laisse cependant place à une alternative concernant le statut sémantique même de la référence : la supposition est-elle une fonction prépropositionnelle caractérisant les termes substantifs en tant que tels ou une propriété contextuelle de type intrapropositionnel, précision faite de tous les autres types de contextes linguistiques ? Aux XII^e et XIII^e siècles, les différentes sommes de logique servant de base à l'enseignement universitaire soutiennent, sur ce point, des théories que l'on peut classer en deux courants dominants : le courant continental (d'origine parisienne) et le courant oxonien.

A) *Oxford contre Paris*. — Dès le début du XIII^e siècle, les logiciens d'Oxford (*Logica Cum sit nostra*), définissent la supposition comme une propriété des noms substantifs sujets et une variété de signification distinguée par son statut *exclusivement* intrapropositionnel : la signification est « la désignation d'un signifié (*res*) sous la raison principale de son institution », la supposition est « la subordination de ce signifié à celui d'un terme prédiqué ». Ce caractère exclusivement intrapropositionnel de la supposition est conservé par les logiciens anglais du XIV^e siècle, qu'ils soient réalistes (Gauthier Burley [† 1344/1345]) ou nominalistes (Guillaume d'Ockham [† 1347/1349]), avant de s'imposer également sur le Continent (Albert de Saxe [† 1390], Marsile d'Inghen [† 1396]). Pour Ockham, tout spécialement,

« il ne saurait y avoir supposition en dehors d'une proposition ».

Les logiciens continentaux des XII^e et XIII^e siècles s'opposent aux anglais sur deux points : ils refusent de faire de la supposition un genre particulier de signification ; ils admettent sous le nom de « supposition naturelle » (*suppositio naturalis*) une relation sémantique extra ou prépropositionnelle. Signification intensionnelle et supposition extensionnelle se distinguent l'une de l'autre en ce que la signification est la propriété d'un « son vocal » (*vox*), alors que la supposition est la propriété d'un « terme » (*terminus*). La supposition n'étant pas pensée comme une relation exclusivement intrapropositionnelle, le mot « terme » ne signifie pas ici « ce en quoi s'analyse une proposition » mais uniquement « la représentation d'un signifié (*res*) universel ou particulier » (Pierre d'Espagne). La *suppositio naturalis* est la référence extensionnelle totale d'un terme considéré en lui-même (*per se sumptus*) en dehors de tout complexe discursif (*extra orationem positus*). Pris en supposition naturelle, un terme réfère la totalité des êtres passés, présents et futurs dont il est naturellement (*aptus natus*), c'est-à-dire de soi (*de se, a natura sua*), prédicable. Signification et supposition naturelle se distinguent l'une de l'autre non par l'inscription dans un contexte, puisque ce sont deux propriétés prépropositionnelles, mais par le type de relation sémantique qu'elles mettent en œuvre : la signification d'un terme commun s'arrête nécessairement au signifié formel auquel ce terme a été imposé, au contraire sa supposition naturelle s'étend à l'ensemble de ses suppôts, c'est-à-dire à tous les sujets passés, présents et futurs (certains auteurs ajouteront même possibles) contenus sous ce signifié. Cependant, dès le XIII^e siècle, certains

logiciens parisiens (Jean Lepage) décrivent comme « supposition naturelle » un type de référence extensionnelle « intrapropositionnel » présenté par les termes sujets des propositions « scientifiques » (syllogismes démonstratifs, conséquences formelles) dont la validité est omnitemporelle ou atemporelle. Cette théorie est reprise par quelques auteurs du xiv^e siècle, dont Jean Buridan; toutefois, la diffusion de la sémantique de type ockhamiste voit la disparition quasi totale de la « supposition naturelle » et la redéfinition de l'extension prépropositionnelle des termes sous le simple nom de « signification au sens large ».

B) *Les « modi supponendi »*. — Profondément opposés sur les bases mêmes de la sémantique, les logiciens des xiii^e et xiv^e siècles se sont également affrontés sur la « division » des suppositions ou *modi supponendi*. Bien qu'il y ait ici presque autant de doctrines que d'auteurs, on peut dégager certaines constantes minimales.

Tous les auteurs du Moyen Age tardif s'accordent pour distinguer tout ou partie des couples suivants : supposition simple (*simplex*)/ supposition personnelle (*personalis*); au sein de la supposition personnelle : supposition discrète (*discreta*)/ supposition commune (*communis*); au sein de la supposition commune : supposition déterminée (*determinata*)/ supposition indéterminée (*indeterminata*) ou confuse (*confusa*); au sein de la supposition confuse : supposition purement confuse (*confusa tantum*)/ supposition confuse et distributive (*confusa et distributiva*); au sein de la supposition confuse et distributive : supposition confuse et distributive mobile (*distributiva mobilis*; *vehemens mobilis*)/ supposition confuse et distributive

immobile (*distributiva immobilis; exilis mobilis*). Quelques-uns font également intervenir un couple *materialis/ formalis*, chargé de rendre compte des emplois autonymes ou sui-référentiels.

Il y a supposition « matérielle » quand un mot « suppose soit pour sa propre matière sonore », comme dans « *homme* est un monosyllabe », soit pour son propre être de mot composé d'un son et d'une signification, comme dans « *homme* est un nom » (Guillaume de Sherwood). Toutefois, beaucoup de logiciens (dont Lambert d'Auxerre, pour Paris, Roger Bacon, pour Oxford) rangent les emplois sui-référentiels dans la supposition simple. En effet, il y a pour eux *suppositio simplex* quand un terme « est mis soit pour lui-même, *pro se*, soit pour son signifié, *pro re sua*, précision faite des individus contenus sous lui ». Le rapprochement de la supposition matérielle et de la supposition simple s'imposera, mais en sens inverse, au *xiv^e* siècle, lorsque, sur la base d'une distinction entre proposition « mentale » (*propositio in mente*) et proposition « réalisée » (*propositio in voce*), la supposition simple sera définie comme « sui-référence d'un terme mental » (Guillaume d'Ockham). Ce repli structurel de la supposition simple sur la supposition matérielle, au moins au niveau mental (*ex conceptibus in mente quamvis non in propositione in voce*), sera d'ailleurs considéré comme caractéristique de l'ockhamisme.

C) *Les méthodes d'analyse*. — Quels que soient les auteurs et les périodes considérées, la distinction des *modi supponendi* repose sur une procédure spécifique : la « descente », *descensus*, elle-même de plus en plus explicitement reliée à la notion technique de « conséquence », *consequentia*. La combinaison de ces

deux outils ou langages analytiques permet de déterminer automatiquement le type de référence des termes sujet ou prédicat de propositions données.

Dès le ^{xiii}^e siècle, les logiciens définissent la gamme des inférences possibles d'un type de supposition à un autre. Sont rigoureusement proscrites les inférences : (1) de plusieurs suppositions déterminées à une supposition déterminée, (2) d'une supposition déterminée à une supposition confuse et distributive, (3) d'une supposition purement confuse à une supposition déterminée, (4) d'une supposition purement confuse à une supposition confuse et distributive. Sont, en revanche, licites les inférences : (1) d'une supposition déterminée à une supposition purement confuse, (2) d'une supposition confuse et distributive à une supposition déterminée, (3) d'une supposition confuse et distributive à une supposition purement confuse.

D) *Les propriétés des termes syncatégorématiques.*

— Bien que l'assignation des *modi supponendi* ait été facilement assurée par le recours au *descensus*, les médiévaux ont cependant très vite cherché à remonter du niveau de l'*aptitudo termini ad descensum* à celui des causes de cette aptitude et de son actualisation. Ladite aptitude n'étant pas une propriété prépositionnelle, mais l'effet induit d'une cause extrinsèque au terme catégorématique lui-même, l'analyse logique s'est donc déplacée du niveau de la supposition comme telle à celui des opérations syntactico-sémantiques qui en déterminaient le type, la nature et le fonctionnement.

Dès la seconde moitié du ^{xii}^e siècle, ces opérations ont été analysées et décrites par l'étude des « propriétés des termes syncatégorématiques », menée, parallèlement aux sommes, dans des traités spécialisés : les

Distinctiones, les *Abstractiones*, les *Sophismata*, les *Syncategoremata*. Ce travail s'est poursuivi durant tout le XIII^e siècle sous diverses formes littéraires, avant de se concentrer au XIV^e dans le seul genre des *Sophismata*.

Malgré certains déficits reflétés dans une multiplication de règles *ad hoc* qui, à terme, compromettent l'unité de perception des domaines de problème, l'analyse des propriétés des termes syncatégorématiques peut être considérée comme un des principaux apports de la pensée linguistique médiévale. C'est elle qui, dans le foisonnement même de ses saisies, a permis de dégager un domaine d'interdépendance où la théorie des syncatégorèmes modaux a servi de matrice à un ensemble d'analyses croisées que la logique moderne n'a réellement recouvré qu'à l'époque contemporaine : la logique épistémique (avec la théorie des verbes d'attitude propositionnelle : *scio*, *dubito*, *cognosco*, etc.) et la logique du changement (avec la théorie des verbes aspectuels : *incipit*, *desinit*). En outre, et ce n'est pas son moindre mérite, l'examen systématique du problème des relations entre syncatégorèmes à l'intérieur d'une même proposition a permis, aux confins de la sémantique et de la syntaxe, l'éclosion d'une véritable description des phénomènes de « champs » ou de « scopes », assumée par la notion technique d'*inclusio*, où l'on peut lire les prémices d'une théorie générale de l'ambiguïté (*multiplicitas in oratione*).

III. — Les principales innovations de la logique médiévale

La sémantique des termes n'est qu'un aspect finalement mineur de la révolution logique du Moyen Âge

tardif. D'autres nouveautés, plus importantes, résultent de la réévaluation et de la transformation des théories aristotéliciennes de l'argumentation ; des conditions mêmes de l'enseignement à la faculté des arts, marquées par la prédominance de la dispute ; de la présentation de matériaux non standard dans les textes fondamentaux de la pratique théologique, notamment les *Sentences* de Pierre Lombard.

1. De l'argumentation topique à la théorie des conséquences. — La modification de la perception des rapports entre le raisonnement démonstratif et le raisonnement dialectique est le point de départ de toutes les conquêtes formelles de la logique médiévale.

Dès le ^{xii}^e siècle apparaissent des modes d'inférence et de raisonnement qui transcendent manifestement les limites classiques de l'argumentation. C'est le cas, par exemple, de la formule mise au point dans l'école du Petit-Pont, la *consequentia Adamitorum* — *ex impossibili quidlibet*, et d'une autre règle qui, dès ce moment, lui est couramment associée — *necessarium ex quolibet*. Ces deux règles reposent sur une relation topique : le *locus a minori*, les deux inférences argumentant *per locum a minori affirmative*. Comme l'écrit au ^{xiv}^e siècle Gauthier Burley : « Si l'impossible est vrai, il s'ensuit, de par la topique du moins, que n'importe quoi d'autre sera vrai. » Cette relation topique est tirée d'Aristote (*Topiques*, II, 10), mais elle s'inscrit désormais à l'intérieur d'un dispositif plus large, proprement médiéval, consistant dans une distinction entre deux types de « conséquences » (*consequentiae*) : les conséquences naturelles et les conséquences accidentelles dont les relations topiques constituent le cadre général d'élucidation.

Il y a conséquence naturelle quand l'antécédent

contient le conséquent, ce qui veut dire que la validité de la conséquence est déterminée par un « lieu intrinsèque » ; il y a conséquence accidentelle, quand l'antécédent ne contient pas le conséquent, ce qui veut dire que la conséquence tient par l'application d'une « règle extrinsèque ».

C'est sur des relations topiques (*habitudines locales*) de ce genre que reposent les « règles conséquentielles » du type de : *omnis consequentia est bona, in qua consequens est necessarium* (toute conséquence est bonne dans laquelle le conséquent est nécessaire) ou *omnis consequentia est bona, in qua antecedens est impossibile* (toute conséquence est bonne dans laquelle l'antécédent est impossible). De telles règles sont souvent très éloignées de l'intuition naturelle, et les humanistes leur ont réservé le meilleur de leurs railleries. Les historiens modernes ont cependant montré que les matériaux des traités *De consequentiis* permettaient, en fait, de constituer des axiomatiques pour les systèmes de logique modale.

À partir du ^{xiv}e siècle, la théorie des conséquences devient le principal vecteur d'une nouvelle conception de la science. Un épisode hyper-technique de l'histoire de la logique formelle se transforme ainsi en un facteur de progrès intellectuel général, qui se développe d'autant plus vite, qu'il trouve sa place dans une dynamique particulière de la vie universitaire : la dispute sophismatique.

2. De la dispute sophismatique à la théorie des paradoxes. — Puissamment instrumentée par la théorie des conséquences, et foncièrement enracinée dans la pratique pédagogique définie par les statuts, la dispute est l'aliment et le ressort de nombreuses percées théoriques. Deux genres de disputes sophisma-

tiques caractérisent particulièrement cet essor de la logique du Moyen Âge tardif : l'« obligation » et l'« insoluble ».

A) *La dispute obligationnelle*. — L'histoire des origines du genre littéraire et de la pratique scolaire des *obligationes* est encore mal connue. Cependant, qu'il s'agisse d'une méthode scolaire d'examen destinée à tester *in vivo* les aptitudes d'un étudiant à la logique (A. Perreiah) ou d'un jeu de rôle organisé par les étudiants à titre de simple entraînement, il est clair que les *obligationes* prolongent le mouvement général de valorisation des relations topiques, qu'elles communiquent avec le processus d'absorption des topiques dans les conséquences (puisqu'elles servent à théoriser les difficultés d'évaluation de certaines conséquences du fait même de leur inscription dans un contexte disputationnel) et que, à terme, elles aboutissent à une véritable logique de la discussion.

Une *obligatio* est un jeu, rassemblant deux joueurs : l'*opponens* et le *respondens*, ayant chacun une fonction. Le *respondens* s'« oblige » à maintenir une certaine vue ou une certaine attitude au cours de la dispute, tandis que l'*opponens* s'efforce de le contraindre au paradoxe. Les différentes sortes d'*obligationes* résultent d'une combinaison entre ce à quoi est obligé le répondant et ce que couvre son obligation.

Le jeu obéit à trois règles :

(1) Tout ce qui suit de l'*obligatum* et d'une proposition (ou des propositions) accordée(s) ou de l'opposé (ou des opposés) d'une proposition (ou de propositions) correctement refusée(s), étant connu tel, doit être accordé.

(2) Tout ce qui est incompatible avec l'*obligatum* et une proposition (ou des propositions) accordée(s) ou

l'opposé (ou les opposés) d'une proposition (ou de propositions) correctement refusée(s), étant connu tel, doit être refusé.

(3) Tout ce qui est non-pertinent (*impertinens*) doit être accordé, refusé ou mis en doute selon sa qualité épistémique : si nous savons qu'il est vrai, nous l'accordons ; si nous savons qu'il est faux, nous le refusons ; si nous ne savons pas s'il est vrai ou faux, nous le mettons en doute.

Est non-pertinente une proposition à laquelle ne s'applique ni la règle (1) ni la règle (2).

Les principaux recueils d'*obligationes* sont dus à des auteurs anglais tardifs : Gauthier Burley, Roger Swineshead (vers 1330-1335) et Richard Kilvington († 1361).

B) *Les « insolubles »*. — La problématique médiévale des *insolubilia* comporte trois moments logiques voire chronologiques :

— le premier (attesté principalement au XII^e siècle) où l'insoluble est un paralogisme et où le cadre conceptuel d'analyse est fourni par la théorie des *fallaciae* sur la base des données, plus ou moins retravaillées, des *Réfutations sophistiques* d'Aristote ;

— le deuxième (attesté principalement au XIII^e siècle) où l'insoluble est une proposition et un type particulier de *sophisma*, l'instrumentation conceptuelle étant fournie par la pratique de la dispute sophismatique *stricto sensu* ;

— le troisième (attesté principalement au XIV^e siècle) où l'insoluble est une proposition et un type particulier de *sophisma*, l'instrumentation conceptuelle étant enrichie des acquis de la pratique de la dispute obligationnelle.

Il va de soi que ces moments ne s'excluent pas *a priori* les uns les autres, et que l'on peut les trouver combinés chez certains auteurs, voire en diverses périodes. Toutefois, on a de bonnes raisons de penser que le troisième moment suppose l'interaction de facteurs conceptuels, pédagogiques et institutionnels que l'on ne rencontre à l'état *plein* que chez les auteurs tardifs d'Oxford, tels que Guillaume de Heytesbury (vers 1313-1372/1373), ou chez ceux qui, tel Jean de Hollande (vers 1365), ont, aux *xiv^e* et *xv^e* siècles, subi son influence.

Bien que tous les *insolubilia* traités par les logiciens médiévaux ne soient pas liés à la sui-réflexivité, la forme d'insoluble la plus connue est celle où l'énoncé de départ (*positum*) d'une dispute obligationnelle est fourni par une proposition signifiant sa propre fausseté, tel le « Menteur » : *Ego dico falsum* (« Je dis [le] faux »). L'importance prise par la problématique du « Menteur », dans l'historiographie des *insolubilia* s'explique par l'intérêt que lui ont porté les premiers travaux de C. S. Peirce et de B. Russell, mais il est certain qu'elle ne reflète qu'une partie des questions médiévales.

Les principales solutions du « Menteur » proposées du *xii^e* au *xv^e* siècle peuvent être ramenées à cinq types :

La *cassatio* : celui qui dit « je dis (le) faux » et ne dit rien d'autre ne dit rien du tout (*nihil dicit*). Cette solution présente deux variétés : cassation de la puissance — il est impossible de dire « je dis (le) faux » ; cassation de l'acte — il n'est pas impossible de dire « je dis (le) faux », mais en disant cela je ne puis dire quelque chose (« Posito quod aliquis dicat se dicere falsum, in sic dicendo nihil dicit »). La *restric-tio* : dans la proposition « je dis (le) faux », le prédicat

« (le) faux » ne peut supposer pour la proposition dont il fait partie (c'est la solution reprise de nos jours par Russell). Le *transcasus* : le verbe « je dis » ne peut référer le moment de l'énonciation, mais exclusivement l'instant (ou un instant) antérieur. La *secundum quid et simpliciter* : cette solution, dite « aristotélienne », comprend diverses variétés ; les plus répandues reposent sur le principe « aristotélicien » selon lequel deux occurrences d'une même proposition (on dirait aujourd'hui deux tokens) n'ont qu'une identité spécifique (*in specie*) et non pas numérique (*in numero*) ; Bradwardine : « Insolubile, loquendo communiter de insolubili secundum quid, provenit ex reflexione actus supra se secundum speciem, non secundum numerum. »

On notera que, contrairement à ce qui s'est passé à l'époque moderne, la théorie médiévale des insolubles ne répond pas à une préoccupation fondationnelle, liée à une crise des fondements de la sémantique philosophique : en tant que proposition utilisée dans une dispute obligationnelle, l'*insolubile* est un exemple parmi d'autres du « mode de raisonnement sophismatique » caractéristique de la pratique à la fois formelle et ludique de l'enseignement universitaire médiéval¹.

1. Sur les *insolubilia*, cf. A. PERREIAH, « Insolubilia in the *Logica Parva* of Paul of Venice », *Medioevo*, 4, 1978, p. 145-171 ; F. BOTTIN, « L'Opinio de Insolubilibus di Richard Kilmyngton », *Rivista critica di storia della filosofia*, 28, 1973, p. 408-421 ; P.V. SPADE, « Roger Swyneshed's *Insolubilia*. Edition and Comments », *AHDLMA*, 46, 1979, p. 177-220 ; William Heytesbury on « Insoluble » Sentences. Chapter One of his « Rules for Solving Sophisms », *Translated with an Introduction and Study*, (Mediaeval Sources in Translation, 21), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979 ; E. ASHWORTH, *Studies in Post-Medieval Semantics*, London, Variorum Reprints, 1985. Sur les *obligationes*, cf. A. de LIBERA, « La logique de la discussion dans l'Université médiévale », in *Figures et Conflits rhétoriques*, éd. M. MEYER et A. LEMPEREUR, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 59-81.

CHAPITRE III

PHYSIQUE

La physique médiévale est une partie de la philosophie de la nature. Son point de départ est textuel : jusqu'au XII^e siècle, le *Timée* de Platon (avec ses satellites, Calcidius et Macrobe), la tradition patristique des commentaires sur la Genèse (principalement Augustin), complétés par les *Quaestiones naturales* de Sénèque et l'*Histoire naturelle* de Pline ; au-delà, Aristote et la physique arabe. Sa forme d'expression est triple et ventilée en trois périodes : l'âge des cosmogonies fantastiques et de l'exégèse théologique (IX^e-XII^e siècle), l'âge de la science aristotélicienne et du commentaire des *libri naturales* (XII^e-XIII^e siècle), l'âge de la science du « calcul » et de l'imagination mathématique (XIV^e-XV^e siècle).

I. — De la cosmogonie à la physique

1. **Platonisme, exégèse et science arabe.** — Jusque dans les années 1100, les médiévaux abordent la nature d'un point de vue cosmogonique. Cette cosmogonie peut être symbolique ou métaphysique, se déployer dans une œuvre allégorique ou dans un commentaire philosophique de la Genèse, elle emprunte plus à la Bible, à Platon, à Hermès, et aux Pères qu'à la nature elle-même ou à Aristote ; cepen-

dant, on note dès la première moitié du XII^e siècle les traces d'une première influence de la science grecque et arabe, grâce aux traductions de Constantin l'Africain, de Jean d'Espagne et d'Hermann de Carinthie.

Si la pensée physique du XII^e siècle a un centre d'ancrage quasi exclusif — la cosmogonie —, ses formes d'expression discursive oscillent entre deux pôles : l'exégèse du récit de la Création et la mise en forme narrative des données du savoir.

L'interprétation philosophique de la *Genèse* apparaît avec les commentaires attribués à Thierry de Chartres et Clarambaud d'Arras — *secundum physicam et ad litteram*, selon le mot de Thierry. La physique qui y est mise en œuvre est une physique des « quatre éléments » complétée par une doctrine des « raisons séminales » qui emprunte aux sources habituelles de l'éclectisme tardo-antique : platonisme, néoplatonisme, stoïcisme ; elle vaut donc moins par l'originalité des matières que par l'orientation générale du propos.

Plus détaché de la matière biblique, le triptyque formé par la *Philosophia mundi*, le *Dragmaticon* (*Dialogus de substantiis physicis*) et le *Timaeus* de Guillaume de Conches puise au même fonds philosophique traditionnel, mais s'ouvre plus largement à des données « scientifiques » nouvelles, tirées des traités de médecine arabe ou grecque transmis par les traductions de Constantin l'Africain (vers 1015-1087).

Les *Quaestiones naturales* et le *De eodem et diverso* (vers 1116-1142) d'Adélard de Bath, le *De essentiis* d'Hermann de Carinthie (vers 1138-1143) marquent l'apogée de ce premier mouvement d'intégration de la science gréco-arabe à la culture physique et anthropologique des Latins. Caractéristique d'Hermann est l'étendue de sa culture astrologique : la *Petite* et la

Grande Introduction (*Ysagoge minor, Liber maior introductorius*) d'Abū Ma'shar, les *Iudicia* d'al-Kindī et bien d'autres textes encore voisinent avec l'*Almageste* et le *Centiloquium* attribué à Ptolémée, le *De differentia Animae et Spiritus* de Qustā b. Lūqā, les *Éléments* d'Euclide, ou le *De Secretis Naturae* du pseudo-Apollonius.

Dédié à Thierry de Chartres, le *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microsomus* de Bernard Silvestre (Bernard de Tours) est à la fois une cosmogonie allégorique, une métaphysique poétique et une exégèse de l'*opus VI dierum* (J. Jolivet).

2. Métaphysique et physique de la lumière. —

Les débuts du xiii^e siècle sont marqués par l'éclosion d'une métaphysique de la lumière préparée par la théologie des *Noms divins* de Denys le pseudo-Aréopagite et le *De divisione naturae* de Scot Érigène, mais dépassant l'assignation de la lumière comme signe ou symbole d'un Bien connu par ses effets, pour aboutir à une identification de l'être et de la lumière valable à la fois pour Dieu, première des substances et lumière par essence, pour son « influence » ontologique, rayonnement ou « flux » dans les substances dérivées, et pour ces substances elles-mêmes, lumière(s) par participation. Caractéristique de cette métaphysique émanatiste est le *Liber de Intelligentiis* (ou *Memoriale rerum difficilium*), rédigé dans la première moitié du xiii^e siècle par Adam de Puteorumvilla (*alias* Adam de Bellefemme, *Pulchrae-Mulieris*). La physique de la lumière apparaît à la même époque avec les traités de Robert Grosseteste (*De luce*; *De lineis, angulis et figuris*; *De iride*); elle connaîtra de remarquables développements tout au long du siècle grâce à la *Perspectiva* de Witelo (vers 1250-1275), au *De*

multiplicatione specierum de Roger Bacon (vers 1219-1292), au *De iride* de Dietrich de Freiberg et à la *Perspectiva communis* de Jean Pecham (vers 1230-1292).

La physique de Grosseteste est une cosmogonie nouvelle, d'intention scientifique et non plus symbolique ou allégorique, donnant une explication de l'engendrement des sphères (*sphaerae lucis*) et de la production du réel exclusivement fondée sur la matière et la lumière, forme de tous les corps, avec ses deux propriétés physiques fondamentales — l'autodiffusion ou multiplication de soi et la propagation instantanée. Alliée à une géométrisation de la relation unissant les causes naturelles à leurs effets « par le moyen des lignes, des angles et des figures », inspirée par l'*Optique* et la *Catoptrique* d'Euclide, les *Météorologiques* d'Aristote et le *De aspectibus* d'al-Kindī, la cosmogonie de Grosseteste, qui fait de la lumière (distinguée en lumière-source — *lux* — et lumière émanée — *lumen*) le principe d'explication physique de toute la nature, va, pour plusieurs décennies, porter l'optique — la « perspective » — au rang de paradigme scientifique dominant. Les générations ultérieures recourront à de nouvelles sources : l'*Optica* de Ptolémée, la *Perspectiva* d'Alhazen (Ibn al-Haitam), la *Perspectiva* et le *De speculis* d'Héron d'Alexandrie (traduit par Guillaume de Moerbeke à la demande de Witelo), qui leur permettront d'approfondir les descriptions et les explications des principaux phénomènes de l'optique.

3. La physique du mouvement. — Les traductions de la *Physique*, du *De generatione et corruptione* et du *De caelo* d'Aristote, accompagnées par les œuvres d'Avicenne et d'Averroès, marquent l'apparition d'une

science physique définie par un sujet spécifique : la nature et le mouvement ou, plus radicalement, l'*ens mobile* (Thomas d'Aquin, *In Phys.*, I, lect. 1, c. 1, § 4) ou le *corpus mobile* (Albert le Grand, *Physica*, I, 1, 3 ; Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, V), dont le mouvement est la « passion » (c'est-à-dire l'attribut) « propre ». D'abord déployée sous forme de commentaire du texte aristotélicien, la théorie du mouvement et du mobile reflète l'arrangement — jugé systématique — des matières ordonnées dans les livres III-VIII de la *Physique* : analyse de la nature essentielle du mouvement, étude de ses conditions naturelles (le lieu et le temps), classification raisonnée des différents types de mouvement, théorie du continu et du divisible, démonstration de l'existence d'un « Premier Moteur » (*Primum Movens*) « immobile et éternel ».

Défini comme un processus d'actualisation susceptible d'être envisagé de manière « formelle », comme l'« entéléchie de ce qui est en puissance, en tant qu'il est en puissance » (d'après *Phys.*, 201a, 10-11), « matérielle », comme l'« acte d'une chose qui est en puissance, quand on la prend dans l'entéléchie qu'elle possède en tant qu'elle est en acte, non en elle-même mais comme mobile » (d'après 201a, 28-29), ou « complète », comme l'actualité simultanée d'un agent — le moteur *a quo*, cause efficiente et finale du mouvement, et d'un patient, le mobile *in quo*, siège ou sujet du mouvement (200b, 31-32), le mouvement, tel que le conçoivent les commentateurs d'Aristote, est considéré comme irréductible aux dix catégories de l'être, sans pour autant former une catégorie à part. C'est, dit-on, un terme « analogique », relevant chaque fois d'une catégorie différente selon la nature de son domaine d'application (201a, 9-15), elle-même réglée par des propriétés logiques distinctes : dans la catégo-

rie de substance, le changement au sens strict (*mutatio*), événement ponctuel de « génération » ou de « corruption » jouant entre deux contradictoires (l'être et le non-être) et n'admettant pas de « valeur » intermédiaire; dans les « trois catégories de l'accident », le mouvement au sens strict (*motus*), processus continu se déroulant sur un intervalle temporel jouant entre deux contraires admettant (au moins en droit) une infinité de valeurs intermédiaires : l'altération qualitative, l'accroissement et le décroissement quantitatifs, le mouvement local.

Expressément définie comme projet scientifique autonome, indépendant de tout recours aux explications « surnaturelles » — « Je ne suis en rien concerné par les miracles divins, quand je disserte des phénomènes naturels », écrit Albert le Grand (*De gen. et corr.*, I, 1, 22), suivi par Siger de Brabant (*De anima intellectiva*, III) et Jean de Jandun (*In Met.*, I, q. 16) — la physique des commentateurs d'Aristote n'en est pas moins stimulée par la théologie, lorsque les principes aristotéliens sont confrontés aux mouvements et aux changements paradoxaux que lui proposent la Révélation et le dogme. Le point de rencontre de la physique et de la théologie, foncteur des principales innovations, est la littérature sententiaire : du XIII^e au XV^e siècle les commentaires des *Sentences* fournissent des documents souvent plus originaux que les commentaires sur la *Physique*.

Liées à la théorie du changement exposée par Aristote en *Physique*, VIII, 8 (263b9-25), les questions portant sur le « mouvement angélique » ou sur le « moment précis de la transsubstantiation » (Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 37, q. 4, a. 3 ; *Quodl.*, XI, q. 4, a. 4 ; *III^a Pars*, q. 75) valent autant pour l'historien de la physique et des logiques non standard que pour les

spécialistes de l'angéologie et de la théologie de l'Eucharistie. En effet, sous la pression des problèmes, on y voit se construire des modélisations du mouvement affrontant la possibilité de suspendre quelques-uns des principes les mieux assurés de la physique, de la logique et de l'ontologie aristotéliennes : le principe « logique » du tiers exclu, si, pour rendre compte de l'ubiquité de l'Ange, on est tenté d'admettre des lacunes dans les valeurs de vérité des propositions — possibilité étendue heuristiquement par certains auteurs aux changements substantiels ; le principe « métaphysique » et « onto-logique » de contradiction, si, pour rendre compte d'une possible coexistence de la forme du pain et de la forme d'humanité dans l'Eucharistie, on veut poser la possibilité d'une réalisation simultanée d'états contradictoires dans la nature. C'est ainsi qu'une théorie « contradictoire du changement » est soutenue du ^{xiii}^e (Henri de Gand, *Quodl.*, XV, q. 13) au ^{xiv}^e siècle, notamment, dans les années 1320, par Landolphe Carraccioli (*In II Sent.*, d. 1, q. 1), Jean Baconthorpe (*In II Sent.*, d. 1, q. 6 ; *In III Sent.*, d. 3, q. 2) et Hugues de Neuchâtel (*In II Sent.*, d. 1, q. 1). D'autres questions strictement théologiques sur l'Immaculée conception, l'Incarnation, ou la justification de l'impie, amènent le même type de discussions (Godefroid de Fontaines, *Quodl.*, VIII, q. 4 ; François de Marchia, *In III Sent.*, d. 3, q. 2 ; François de Meyronnes, *Conflatus*, I, d. 4, q. 3 ; Michel de Massa, *In II Sent.*, d. 1, q. 1 : *Utrum stando infra ambitum oppositionis contradictorie possint extrema contradictionis esse simul in eodem*). Sans nécessairement prendre des positions aussi originales, tous les théologiens du Moyen Age tardif contribuent à cette confrontation de l'aristotélisme à son dehors. Le débat essaime jusque dans les traités de métaphysique

(Geoffroy d'Asphall, *Quaest. in Metaph.*, IV, q. 21), et se connecte très vite aux *sophismata* *De incipit et desinit* pour se développer en une véritable logique du changement où « commencer » et « finir » sont traités comme des opérateurs aspectuels.

Pour certains historiens (P. Duhem, E. Grant), l'influence de la théologie sur le développement de la spéculation physique revêt aussi des formes plus organiques et plus inattendues. C'est là la place des condamnations parisiennes de 1277, dont Duhem écrit :

« S'il nous fallait assigner une date à la naissance de la science moderne, nous choisirions sans doute cette année 1277 où l'évêque de Paris proclama solennellement qu'il pouvait exister plusieurs mondes, et que l'ensemble des sphères célestes pouvait, sans contradiction, être animé d'un mouvement rectiligne. »

La thèse selon laquelle la revendication conservatrice de la toute-puissance divine aurait, mettant à mal deux principes fondamentaux de la cosmologie aristotélicienne, précipité, malgré elle, l'éclosion d'une conception moderne de l'univers rompant de manière décisive avec le géocentrisme a été justement rejetée par A. Koyré. A la lumière des travaux récents, il semble, de fait, plus pertinent de considérer de manière globale le problème des rapports entre la pensée scientifique et la théologie de la puissance divine absolue (*theologia de potentia divina absoluta*). De ce point de vue, l'étude des commentaires sur les distinctions 42-44 du premier livre des *Sentences* révèle un foisonnement de concepts, de problèmes, de solutions et de théories, dont l'impact dépasse le domaine de la cosmologie vers un ensemble plus large où l'ontologie, la métaphysique et la théodicée tiennent une place équivalente voire supérieure.

Le débat théologique sur la toute-puissance divine est un débat général sur les notions de possibilité, d'impossibilité et de nécessité, mené à un triple niveau linguistique, physique et logique, qui vaut moins par le détail des matières où il s'exerce que par la nature des modèles qu'il met en œuvre. La distinction entre deux conceptions de la modalité — l'une statistique ou diachronique, liée à la formulation d'un « Principe de plénitude », l'autre synchronique, liée à la considération de contrefactuels et susceptible d'être décrite dans les termes de la sémantique dite des « mondes possibles » — est ici le facteur dominant, engagé dès le ^{xii}^e siècle (S. Knuuttila). Parallèlement, l'opposition entre « puissance divine absolue » et « puissance divine ordonnée » (*potentia Dei ordinata*) ne peut être considérée de manière univoque dans la mesure où, au moins à partir du ^{xiv}^e siècle, deux modèles divergents sont formulés pour assumer la distinction elle-même (E. Randi, W. Courtenay) : l'un logico-philosophique (celui d'Ockham), l'autre éthico-juridique (celui de Duns Scot).

La combinaison de ces différents modèles entraîne une batterie de questions purement philosophiques dont la trace se retrouve jusqu'au ^{xvii}^e siècle : hypothèse du Dieu trompeur ; problème du déterminisme apparemment inhérent à l'interprétation statistique de la modalité ; problème de la possibilité théorique d'un concept « complet » de l'individu dans le cadre d'une doctrine de la pluralité des mondes possibles ; problème de la possibilité de l'existence d'un infini en acte ; paradoxe de l'« inégalité des infinis ».

Plutôt que de s'interroger sur la portée effective de la condamnation de l'aristotélisme en 1277, il semble préférable de considérer la spéculation théologique

issue de la critique de la philosophie de la nature du XII^e siècle, puis de l'explication de l'univers des *Senten-*
ces, comme un élément structurel du développement de la rationalité philosophique et scientifique du Moyen Age tardif en deçà et au-delà de l'aristotélisme, développement lui-même porté par les progrès spécifiques de la science médiévale de la logique.

II. — L'âge du calcul

1. La révolution scientifique du XIV^e siècle. —

Les années 1300 voient se concrétiser sur le terrain de la physique et de la philosophie naturelle l'ensemble des percées et des innovations précédemment accomplies dans le domaine de la logique et de la conceptualisation théologique. Cette « révolution », que l'on appelle le « calcul », est le fait d'un groupe de philosophes et de logiciens d'Oxford, que l'on a longtemps désigné sous le vocable de « Mertonien » (d'après le nom du Merton College, où la plupart d'entre eux ont enseigné), mais que l'on préfère désigner aujourd'hui sous le nom de « calculateurs ». Les figures centrales en sont Thomas Bradwardine, vers 1295-1349 (*De proportionibus velocitatum*), Guillaume Heytesbury (*Regulae solvendi sophismata ; Sophismata*), et Richard Swineshead (Suiseth), vers 1340-1355 (*Liber calculationum*), auxquels on peut joindre Gauthier Burley (*De primo et ultimo instanti ; De intensione et remissione formarum*), Roger Swineshead (*De motibus naturalibus*), Jean Dumbleton, vers 1338-1348 (*Summa logicae et philosophiae naturalis*), Richard Kilvington (*Sophismata*) et Richard Billingham, vers 1344-1361 (*Conclusiones*).

La révolution du « calcul » peut être expliquée, à un premier niveau, par le développement de « langages

analytiques » permettant de traiter les problèmes traditionnels de la *scientia naturalis* tout en favorisant l'invention et la solution de problèmes inédits (J. Murdoch).

Les langages conceptuels perfectionnés ou inventés par les auteurs du xiv^e siècle sont de différents types. Il y a, d'abord, les langages « mathématiques » ou « quasi mathématiques » : d'une part, l'intension et la rémission des formes (*intensio et remissio formarum*), avec les concepts solidaires de degrés et de latitudes formels ; d'autre part, le langage des proportions (*proportiones*). Un autre langage, aux vastes possibilités d'applications, est le langage logique des *suppositiones* combiné avec l'ontologie nouvelle que constitue le nominalisme d'Ockham. À ces trois langages vient s'ajouter le recours heuristique à la *potentia Dei absoluta*, qui permet de « pousser l'examen d'une question au-delà des limites des *possibilités physiques* reçues comme licites à l'intérieur de la philosophie naturelle et de s'engager dans le champ plus large de ce qui est *logiquement permisible* », autrement dit : de tout ce qui n'implique pas contradiction.

La place prise par le langage des *suppositiones* dans la reformulation des problèmes traditionnels de la philosophie naturelle est triple : réduction des termes abstraits, « connotatifs », à une simple fonction des termes concrets ou « absolus » ; élimination des « fictions » (*figmenta*) représentées par des termes comme « instant », « point » ou « ligne » ; transfert du rôle joué par ces termes à des propositions épurées, dans lesquelles ils ne figurent plus. La rencontre entre sémantique et ontologie nominalistes donne corps à une véritable méthode, l'« analyse propositionnelle » ou « métalinguistique des problèmes de philosophie naturelle » (J. Murdoch), méthode qui permet de

caractériser deux approches distinctes des phénomènes physiques : le traitement *de re* et le traitement *de intentionibus*. C'est ainsi, par exemple, que le problème « aristotélicien » de l'« instant du changement » est assumé *de re* au niveau du « langage objet » formé par le langage analytique *de primo et ultimo instanti* et traité en termes de premier ou de dernier instant de l'être ou du non-être d'un sujet donné, alors qu'il est assumé *de intentionibus* au niveau du « métalangage » offert par l'outil métalinguistique que constitue l'analyse, l'*expositio*, d'une proposition à l'aide des opérateurs de changement ou opérateurs aspectuels que sont les syncatégorèmes « commencer » et « finir » (*de incipit et desinit*).

L'interaction de ces langages ou de ces outils permet de définir un *projet mathématique* spécifique de la scolastique tardive, caractérisé par la prédominance d'une problématique de la mesure et de la mensuration entendue comme problème logique de *dénomination* ; par la recherche de possibilités de traduction des règles de « mesure » d'un langage analytique à l'autre ; par la multiplication de tests imposés à chaque règle de mesure par rapport à « toutes les variations concevables » d'une entité mesurée *secundum imaginationem*.

Ces tests n'engagent aucune confrontation avec l'expérience ou l'expérimentation active, leur but n'est pas la connaissance du réel en tant que tel ni la vérification d'une hypothèse ou d'une conjecture, mais la production de nouvelles règles ou l'engendrement de nouveaux « puzzles logiques », les *sophismata*. Le progrès se fait ici *sur le terrain de l'analyse logique* non sur celui de l'induction scientifique. La « mesure » effectuée par le philosophe naturel n'a de valeur qu'à

l'intérieur de l'espace de jeu imaginaire du possible logique.

2. Mathématisation de la physique et raisonnement « secundum imaginationem ». — De prime abord, la dimension de l'*imaginatio* désigne un domaine de spéculation ouvert par le mode de considération spécifique de la *potentia Dei absoluta*. C'est une technique d'argumentation permettant de remonter du possible physique au possible logique. Le principe selon lequel « Dieu peut, de puissance absolue, faire tout ce qui n'implique pas contradiction » est un lieu commun de la philosophie du xiv^e siècle qui condense plusieurs siècles de réflexion théologique sur la toute-puissance divine. S'agissant de physique, le problème est, cependant, de savoir si ce *topos* joue ou non un rôle scientifique effectif, autrement dit : quel rapport est effectivement instauré entre l'imaginaire et le réel. Il faut alors distinguer trois phénomènes complémentaires : le caractère heuristique du raisonnement imaginaire ; la nature de la décision concernant l'ontologie assumée imaginativement dans le discours scientifique ; la valeur explicative reconnue à un discours ainsi formulé.

L'ancrage du raisonnement imaginaire dans le possible logique permet de transgresser heuristiquement les limites de l'univers physique actuel, mais du même coup il détache la spéculation scientifique de toute validation empirique. Lorsqu'un Swineshead se « propose » un corps doté d'un degré de chaleur égal à 1 sur sa première moitié, à 2 sur le quart suivant, à 3 sur le huitième suivant, à 4 sur le seizième suivant et ainsi de suite jusqu'à l'infini, et qu'il démontre que ce corps, pris comme un tout, est à un degré de chaleur 2, autrement dit un degré de chaleur fini comme tout,

même si en lui la chaleur augmente à l'infini, il n'a en vue aucun corps concret donné dans une expérience ou manipulable dans une expérimentation.

Faut-il pour autant parler ici d'une « expérience de pensée » ou « expérience imaginaire », telles qu'ont pu les décrire ou les problématiser, après Mach, Koyré, Kuhn ou Popper ? Il semble bien que non. Si l'objet physique assumé dans la démarche *secundum imaginationem* n'existe que pour la pensée, ce n'est pas pour autant une « réalisation de l'idéal », qui, comme chez Galilée, permettrait au « calculateur » d'« opérer avec un objet *théoriquement parfait*, que l'expérience imaginaire » véritable « intermédiaire entre le mathématique et le réel » viendrait « mettre en jeu » : surface plane « véritablement » plane, surface sphérique « véritablement » sphérique, corps « parfaitement » rigide ou « parfaitement » élastique, qui, eux non plus, n'existent pas et ne peuvent d'ailleurs pas exister *in rerum natura*. L'expérience « imaginaire » du calculateur *ne va pas de l'idéal au réel*, elle met en argument le possible logique et teste des relations conceptuelles à partir d'un réel déréalisé : ce n'est donc pas une science des réalités empiriques, mais une science des essences et de leurs propriétés calculée *a priori*.

Cette physique suppose une ontologie. Telle que la présentent les médiévaux, la démarche imaginaire consiste fondamentalement à accepter d'utiliser *discursivement* un ensemble d'entités mathématiques non réalisées dans la nature : points, lignes, surfaces, instants indivisibles. En acceptant ces entités, le calculateur « procède comme l'astrologue qui imagine une multitude de cercles dans les cieux ou le géomètre qui imagine des points indivisibles » (Albert de Saxe, *Sophismata*, ms., BN lat., 16134, f° 43va), et il s'écarte de la démarche du métaphysicien nominaliste

pour qui toutes ces entités ne sont que des fictions (« rasoir d'Ockham »). Quelle est alors la valeur scientifique d'un tel discours ?

L'absence d'engagement ontologique réel du raisonnement imaginaire peut impliquer trois sortes de positions scientifiques : soit une modélisation mathématique des relations (ratios) calculables entre objets physiques manipulés *a priori* ; soit une réduction des problèmes physiques à des problèmes de mathématique pure (principalement topologiques) ; soit une limitation consciente de la portée épistémologique de la méthode d'abstraction et de fonctionnalisation des concepts. La dernière attitude semble être celle d'Ockham et caractériser la physique ockhamiste comme telle, qui rejette une première formulation de ce qui deviendra le « principe d'inertie », non parce qu'il serait logiquement impossible, mais par refus ou incapacité d'admettre qu'une « hypothèse assertant une condition non réelle puisse être prise comme vraie pour expliquer ou décrire un phénomène réel » (A. Goddu). Les deux premières positions paraissent pouvoir s'appliquer toutes deux à la démarche des *calculatores* anglais, ainsi qu'à la méthode de « configuration des qualités et des mouvements » défendue sur le Continent par Nicole Oresme (vers 1325-1382).

Selon ses propres choix doctrinaux (et vraisemblablement aussi selon l'objet précis des textes étudiés), l'historien moderne majorera l'une ou l'autre dimension, les uns (M. Clagett) insistant sur les résultats obtenus dans le domaine de la théorie physique (distinction entre dynamique et cinématique, formulation du théorème dit de la « vitesse moyenne » pour le mouvement uniformément accéléré), les autres (J. Longeway) sur le caractère « essentiellement

mathématique » d'analyses portant sur « le terreau de la topologie élémentaire formalisée au XIX^e siècle par Dedekind ».

Né à Oxford, et probablement lié aux données spécifiques de son curriculum des arts dans les années 1300 (E. Sylla), le « calcul » sera vite rejeté sur le Continent. Dénoncé à Paris comme « subtilité anglaise », raillé en Italie comme « barbarie bretonne », la physique oxonienne sombrera avec la logique et la pratique sophismatique qui l'avaient portée. L'influence du « calcul » sur la physique de Galilée reste aujourd'hui encore un objet de controverse (C. Wilson, A. Maier, J. Murdoch)¹.

1. Sur tout ceci, cf. Ch. S.F. BURNETT, *Hermann of Carinthia, De essentiis*, Leiden, Brill, 1982 ; J. JOLIVET, « Les principes féminins dans la *Cosmographia* de Bernard Sylvestre », in *L'homme et son univers*, Chr. Wenin, ed. (Philosophes médiévaux, 27), Louvain, 1986, p. 296-305 ; J. McEVoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1982 ; K. HEDWIG, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der Mittelalterlichen Lichtsspekulation in Beiträge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalters*, NF, 18, 1980 ; W.-A. WALLACE, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg (Suisse), 1959 ; J. MURDOCH, « Propositional Analysis in Fourteenth-Century Natural Philosophy : A Case Study », *Synthese*, 40, 1979, p. 117-146 ; S. KNUUTTILA et A. I. INKERI LEHTINEN, « Change and Contradiction : A Fourteenth-Century Controversy », *ibid.*, p. 189-207 ; E. SYLLA, « The Fate of the Oxford Calculatory Tradition », in *L'Homme et son univers...*, p. 692-698 ; N. KRETZMANN et B. ENSIGN KRETZMANN, *The Sophismata of Richard Kilvington*, (Auctores Britannici Medii Aevi, XII), Oxford University Press, 1990.

CHAPITRE IV

MÉTAPHYSIQUE

Nombre de problèmes « métaphysiques » ont été traités par les médiévaux avant toute diffusion effective de la *Métaphysique* aristotélicienne ; réciproquement, la question de la possibilité de la métaphysique, celle de son accessibilité à un esprit fini, celle, enfin, de la définition du projet métaphysique à partir de la visée d'un objet spécifique ont partie liée à la réception et à l'interprétation de trois textes fondateurs : la *Philosophia prima* d'Avicenne, la *Métaphysique* d'Aristote, le *Grand Commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique*. Le problème de la délimitation de l'essence de la métaphysique comme telle, entendue comme « théologie » (Heidegger), c'est-à-dire comme l'entre-implication originaire d'une ontologie et d'une théologie appelant la formulation d'un concept général de l'être en termes d'univocité ou d'analogie, suppose la mise en jeu de l'intégralité du corpus métaphysique gréco-arabe. L'histoire de la métaphysique médiévale se distribue donc au moins en deux phases : l'une « gréco-latine », l'autre « aristotélicienne » ou plus exactement « péripatéticienne ». A la fin du ^{xiii}e et au ^{xiv}e siècle apparaît un courant néoplatonisant qui subordonne la métaphysique à l'hénologie.

I. — Le problème de l'être

Telle que l'élaborent les médiévaux, la question de l'être n'est pas d'emblée posée comme question de la « pluralité des sens de l'être », ni comme celle d'une articulation possible de l'ontologie problématique et de la théologie du Premier Moteur respectivement exposées dans le livre IV et le livre XII de la *Métaphysique*. La question de la pluralité des sens de l'être est historiquement précédée par la problématique du fondement ontologique du discours catégoriel, celle de l'articulation entre ontologie et théologie par le problème du transfert (*translatio, transsumptio*) du langage catégoriel de la sphère de la nature à celle des réalités non naturelles ou « divines » (*in divinis*). Cette première phase de la métaphysique est indissolublement, quoique contradictoirement, grecque — les éléments d'ontologie catégorielle sont, à travers Boèce, tirés de Porphyre — et chrétienne — les « divins » sont le Dieu Un et Trine de la « théologie des Pères » (*theologia sanctorum*), et non les dieux du néoplatonisme porphyrien. Jusqu'au ^{xiii}^e siècle, le Moyen Age ne connaît pas de « problème de l'être », mais un problème de délimitation de la validité du discours catégoriel : il ne s'agit pas de penser les multiples manières dont l'être se dit, mais de déterminer jusqu'à quel point la pluralité des catégories dit quelque chose de Dieu.

1. Boèce et la métaphysique « gréco-latine ». — La différence entre « être » (*esse*) et « étant » (*quod est*), telle que l'expriment les *Opuscula sacra* de Boèce est le point de départ de la réflexion métaphysique des Latins. Son déploiement complet passe par l'assimilation de la doctrine de l'homonymie et de la synonymie

formulée dans le commentaire sur les *Catégories* et par la généralisation de la théorie de la prédication théologique exposée dans le chapitre iv du *De Trinitate*.

Le *De hebdomadibus* distingue l'étant et son être, et dans cet être le fait d'être quelque chose absolument parlant (*tantum esse aliquid*), caractéristique de la substance, et celui d'être quelque chose dans un étant (*esse aliquid in eo quod est*), caractéristique de l'accident. Cette double différence, qui structure l'ensemble du créé — c'est-à-dire du composé — et appelle deux modes distincts de participation, est résorbée dans l'être simple qui est Dieu : pour la créature, une chose est d'être, autre chose cela même qui est ; Dieu, au contraire, est sur un mode d'unité (*unum habet*) et ce qu'il est et ce qui est. La différence ontico-ontologique, qui, traversant et produisant le créé, se perd en Dieu, est travaillée conceptuellement dans une ontologie qui n'est pas celle d'Aristote mais celle que Boèce hérite et transpose de ses sources grecques tardives : la distinction entre catégories substantielles (substance, quantité, qualité) et accidentelles (les sept dernières catégories) exposée dans le *De Trinitate* constitue le fondement de la première théorie latine des catégories — un modèle concurrencé par la présentation plus « aristotélicienne » des *Categoriae decem* du pseudo-Augustin (*Paraphrasis Themistiana*) opposant la catégorie de substance aux « neuf catégories de l'accident ».

Du ix^e (Jean Scot Érigène, *Periphyseon*, I, 465A) au xii^e siècle (Pierre Lombard, *Sent.*, I, 22), la problématique du « transfert » des catégories dans la prédication « divine » exploite la thèse de Boèce selon laquelle « toutes les catégories changent de sens lorsqu'elles sont appliquées à Dieu ». L'ontologie « boécienne » culmine dans l'ontologie de Gilbert de Poitiers.

2. La philosophie arabe et la naissance de la métaphysique « péripatéticienne ». — La traduction latine de la *Métaphysique du Shifa*, sous le titre de *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, marque le début d'un nouvel âge de la métaphysique, le péripatétisme, qui se poursuit avec la diffusion des commentaires d'Averroès.

Du ^{xiii}e au ^{xv}e siècle, la pensée métaphysique latine est dominée par l'interprétation arabe d'Aristote. La prédominance de la version arabe de l'aristotélisme est attestée au Moyen Age par la persistance du débat sur le sujet même de la métaphysique comme science : faut-il dire avec Avicenne que le sujet de la métaphysique est l'être en tant qu'être (*ens inquantum ens*), mais qu'il lui appartient de prouver l'existence de Dieu, ou faut-il, avec Averroès, maintenir qu'il appartient à la physique de démontrer l'existence d'un Dieu Premier Moteur, la métaphysique étant concernée par la seule étude de la substance ?

L'historiographie contemporaine fait une large place à la thèse de Heidegger selon laquelle la philosophie première d'Aristote ne considère pas seulement « l'étant dans son étantité », mais « considère en même temps l'étant qui, en pureté, correspond à l'étantité : l'étant suprême », le « divin », l'« Être ».

« La philosophie première est, en tant qu'ontologie, en même temps la théologie du vraiment étant. Pour être plus exact, il faudrait l'appeler la théologie. La science de l'étant comme tel est en soi ontothéologique » (« Hegel et son concept de l'expérience », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Brokmeier, Paris, Gallimard, p. 161).

Pour un médiéviste, cette caractérisation de l'essence de la métaphysique « aristotélicienne » vaut en fait principalement pour *l'une* des interprétations

latines d'Avicenne qui s'est imposée dans l'École et qui, par le biais de la néoscholastique du ^{xix}^e siècle, a décisivement imprégné la vision heideggerienne de la métaphysique : le scotisme. De fait, c'est chez Duns Scot, lecteur d'Avicenne, non chez Aristote lui-même, que la métaphysique est présentée comme une science qui a pour objet commun l'étant et pour objet éminent Dieu, thèse elle-même étayée par un certain nombre de principes d'origine « avicennienne » transposant la théorie de l'« indifférence de l'essence » au niveau de celle du concept d'*ens*.

Le concept scotiste de l'être (étant, *ens*) univoque à Dieu et à la créature (*Ordinatio*, I, 3, 1-3) fait de l'étant à la fois le « premier connu » et le « premier objet adéquat de l'intellect » — concept de soi distinct de ses inférieurs (comme l'infini et le fini) mais contenu en chacun d'eux et dont l'univocité ou l'identité fonde la métaphysique, comme science de l'étant, et la théologie, comme science de l'Étant infini, dans l'« état présent » de l'histoire du Salut (*pro statu isto*), c'est-à-dire comme théologie *pour nous*, distincte de la théologie *en soi*, dont le sujet serait et est l'essence divine elle-même. Cette problématique du concept univoque d'être, qui en un sens « dépasse » à la fois la question « gréco-latine » du « transfert » des catégories *in divinis* et la problématique aristotélicienne authentique de la multiplicité des sens de l'être, ne peut valoir comme paradigme de la « constitution originellement onto-théologique » de la « métaphysique » héritée d'Aristote : foncièrement chrétienne, elle est aussi essentiellement liée à l'histoire de l'avicennisme, sans d'ailleurs l'épuiser tout entière. En outre, la pensée d'Avicenne n'est pas l'anticipation de la thèse de l'univocité de l'être : au contraire, le concept proprement avicennien de l'être est un concept analo-

gique. La controverse médiévale sur « Avicenne et Averroès » porte, d'ailleurs, autant sur leurs conceptions respectives de l'analogie que sur leur découpage du sujet de la métaphysique.

L'influence de la métaphysique avicennienne dépasse les limites de l'« avicennisme latin » du XII^e siècle (représenté par l'œuvre de Gundissalvi, par le *Liber de Intelligentiis*, et le *Liber de causis primis et secundis*) : outre sa spécification du sujet de la métaphysique et la place qu'elle fait à Dieu dans le dispositif général du discours sur l'être, la distinction — d'origine farabienne — entre l'essence (*res*) et l'existence (*ens*), la théorie de l'indifférence de l'essence (*l'esse essentiae*), la doctrine des trois états de l'universel (*ante multitudinem, post multitudinem, cum multitudine*), la théorie de l'intentionnalité (*intentiones animae*) et la liaison qu'elle instaure avec la psychologie et la cosmologie (théorie du « Donateur des formes », *Dator formarum*, selon l'expression d'al-Chazālī) fondent ou instrumentent nombre de projets philosophiques des XIII^e et XIV^e siècles — dont, naturellement, le courant dit de l'« augustinisme avicennisant » (Gilson) représenté par Guillaume d'Auvergne et Roger Bacon.

Dans la mesure où le modèle averroïste de la métaphysique comme ousiologie, science de la substance en tant que substance (*Metaph.*, XII, comm 5.), fait une place à Dieu considéré comme substance suprême, c'est-à-dire comme cause formelle et cause finale de toutes les autres substances, y compris « de la substance séparée et éternelle qui est le principe de la substance naturelle engendrée et corruptible », la métaphysique d'Averroès peut, non moins que celle d'Avicenne, être présentée comme une « théologie ». Cependant, le Dieu averroïste étant pensé comme

Premier Moteur, il semble plus pertinent de souligner l'orientation plus aristotélicienne du péripatétisme d'Averroès.

Contrairement à ce que suggère l'organisation andronicienne du corpus de la *Métaphysique*, Aristote n'hésite pas entre une interprétation ontologique et une interprétation théologique de la philosophie première. Il s'agit pour lui de déterminer quelle est, des sciences « théorétiques », la « science universelle parce que première » (*Métaph.*, VI, 1), et il tranche pour la *théologie au détriment de la physique*, concluant qu'il appartient à la théologie en tant que « science de la substance immobile » d'étudier l'essence et les attributs de l'être en tant qu'être.

En faisant de la théorie de la substance le sujet véritable de la métaphysique, Averroès rejoint donc le propos central d'Aristote. La définition aristotélico-averroïste de la philosophie première comme théologie de la substance immobile commandant une théorie de l'être en tant qu'être ne suffit pourtant pas à isoler un courant spécifiquement « averroïste » : dans le *De aeternitate mundi*, l'« averroïste » Boèce de Dacie utilise l'expression avicennienne d'« être en tant que tel » pour délimiter le sujet de la philosophie ; inversement, dans sa *Summa theologiae* (I, 3, cap. 1), Albert le Grand soutient une distinction entre l'« objet principal de la partie principale » de la métaphysique — Dieu et les autres substances séparées (« ce que les Anciens appelaient aussi *théologie* ») — et son « objet second » — l'être, avec ses « parties » et les « passions » qui lui sont afférentes, l'un, le multiple, la puissance, l'acte, le nécessaire et le possible.

L'« averroïsme latin » ou « aristotélisme radical » trouve son terrain principal en psychologie (monopsychisme) et en éthique (félicité mentale). En métaphy-

sique, la thèse même de l'éternité du monde ne peut suffire à caractériser l'« averroïsme ».

La plupart des auteurs chrétiens, y compris les « averroïstes », professent que la création du monde *de novo* (et non pas seulement *ex nihilo*, qui ne dit qu'une contingence radicale du monde unanimement admise) est accessible à la « seule foi » (*sola fide*) ; en outre, même si Avicenne et les « avicenniens » proposent une démonstration rationnelle proprement *théologique* de l'existence d'un Dieu cause de l'être causé, et non simple principe du mouvement, Premier Agent et non simple Premier Moteur (*Metaph.*, I, 2) — distinction d'origine néoplatonicienne qui, pour Avicenne, exprime l'irréductibilité du point de vue des théologiens à celui des physiciens et, donc, limite en droit comme en fait les prétentions de l'« aristotélisme » (*Metaph.*, VI, 1) —, la conception avicennienne de la création par mode d'émanation nécessaire n'est pas moins blâmable aux yeux d'un théologien chrétien que la réduction « averroïste » de Dieu au Premier Moteur de la *Métaphysique* d'Aristote. Dans bien des cas, d'ailleurs, le nécessitarisme et le déterminisme de la philosophie émanatiste sont plus vigoureusement attaqués (condamnations parisiennes de 1270 et 1277) que la thèse de l'impossibilité d'une démonstration rationnelle du fait que le monde ou l'homme aient eu un commencement « par des causes et des principes naturels ».

3. La métaphysique comme science des « réalités séparées de la matière ». — L'enseignement universitaire des années 1240-1260 propose une synthèse originale des différentes conceptions arabes du sujet de la métaphysique. Dans cette perspective, la philosophie première, théologie ou science divine, est

dite « porter sur les choses qui ne sont pas combinées à la matière et au mouvement » ou, mieux, sur les « réalités incorporelles séparées de la matière ». Cette caractérisation qui paraît trancher en faveur de la conception averroïste de la philosophie première comme ousiologie, est, en fait, le développement englobant d'une théorie initialement attestée chez al-Fārābī.

Le *Guide de l'étudiant* parisien (Barcelone, Ripoll 109, f° 134ra) définit la métaphysique dans le cadre de la « science des choses naturelles » (par opposition à la simple science des signes offerte par les arts du langage) comme « science des choses absolument séparées du mouvement et de la matière selon l'être et la définition ». Si la distinction entre *scientia de rebus* et *scientia de signis* est latine et héritée de Pierre Lombard (*Sent.*, I, d. 1, c. 1) — Albert la reprendra sous le titre de *Philosophia realis* —, la définition des réalités séparées est empruntée à un passage de la *Philosophia prima* d'Avicenne (I, 1) consacré à la division des sciences théorétiques (d'après Aristote, *Métaph.*, VI, 1), antérieur à la discussion sur la possibilité de prendre Dieu comme sujet de la philosophie première. La même définition de la métaphysique figure dans la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, la *Philosophia* d'Aubry de Reims, et le *De ortu scientiarum* (c. 5, § 15) rédigé vers 1246-1247 par Robert Kilwardby au terme de son magistère parisien. L'expression *res vere a materia separatae* désigne l'univers des Intelligences et des Intellects — dont l'Intellect divin. L'objet de la théologie est ainsi l'ensemble du cosmos noétique, il vise les réalités à la fois intelligibles et intelligentes qui, en tant que telles, sont au-dessus de l'être des réalités corporelles. Cette définition est plus farabienne qu'avicennienne. En

témoignent, notamment, les *Quaestiones supra libros IV Physicorum* de Roger Bacon composées à Paris dans les années 1245, qui distinguent réalités abstraites et réalités séparées. Les réalités abstraites sont les formes intelligibles tirées de la matière par abstraction, bref, les objets de l'intellect en acte (*intellectus in effectu*) ; les réalités séparées sont les réalités divines qui de soi ne sont, n'ont été et ne seront jamais en aucune matière, autrement dit les objets de l'intellect acquis (*intellectus adeptus*). Cette distinction, empruntée au *De intellectu et intellecto* d'al-Fārābī, fait de la métaphysique une science intuitive, couronnant la connaissance abstractive, qui, étant donné l'actualisation du sujet connaissant dans l'intelligible qu'il connaît, l'a préparé à recevoir les « formes pures » des Intelligences séparées, et à acquérir ainsi sa plus haute perfection intelligible, génératrice de félicité. La fusion de la pensée avicennienne dans le thème farabien de la connaissance intuitive des réalités divines opérée par les maîtres parisiens des années 1250 est la substance de ce que développera l'« aristotélisme radical » des années 1260.

4. La conception « nominaliste » de la métaphysique. — Bien que Guillaume d'Ockham n'ait pas laissé de commentaire sur la *Métaphysique*, il y a une conception « ockhamiste » de la métaphysique que l'on peut reconstruire à partir des éléments d'ontologie qu'il expose dans ses écrits théologiques (commentaire sur les *Sentences*, *Quodlibeta*), logiques et physiques. Le problème du sujet de la métaphysique y prend une dimension nouvelle dans la mesure où l'« approche propositionnelle » des questions scientifiques et épistémologiques, typique de la pratique nominaliste, lui

permet de distinguer le « sujet » et l'« objet » de la philosophie première.

Selon Ockham, l'objet (*obiectum*) de la métaphysique comme science est n'importe laquelle des propositions qui y sont démontrées ; son sujet (*subiectum*), le sujet de chacune de ces propositions. En tant que science, la métaphysique a donc autant de sujets qu'elle a de « conclusions » : *quot sunt subiecta conclusionum, tot sunt subiecta scientiarum* (*In I Sent., Prol., q. 9*). Même si Dieu, à raison de sa perfection suréminente, ou l'étant, à raison de son extension épistémologique, comptent de droit parmi les principaux sujets de la métaphysique, il n'y a pas de sujet métaphysique de soi unificateur ou hégémonique. Il y a, cependant, un concept de l'étant permettant de fonder métaphysiquement la connaissance de Dieu par l'homme viateur (*pro statu isto*) : ce concept est le « concept univoque de l'étant » hérité de Duns Scot (*Report., III, q. 9*). Toutefois, le terme « étant » a deux sens : le concept univoque au Premier Étant et aux autres étants étant commun aux *res* relevant des dix catégories, le terme « étant » est, en un premier sens, prédiqué de toutes choses *in quid*, à la façon dont un transcendantal peut être prédiqué *in quid* : « Car de tout étant ou de tout pronom démonstratif pointant un étant, on peut prédiquer en vérité le même concept mental [d'étant], de même que le mot [étant] peut être prédiqué en vérité de tout et de n'importe quoi » ; mais, en un second sens, le terme « étant » est équivoque, car, n'étant ni genre ni espèce, il ne peut être prédiqué selon le même concept de toutes les catégories elles-mêmes ni de tous les prédicables (*Summa logicae*, I, 38 ; *Expositio In libr. Porphyrii De praedicabilibus*, 3, § 10).

La conception ockhamiste du sujet de la métaphysi-

que ne se distingue donc apparemment pas de la conception scotiste — Ockham renvoie même explicitement à l'argumentation *de concepto dubio et certo* (*Report.*, III, q. 9; *Summa logicae*, I, 38) introduite par Duns Scot (*Ordinatio*, I, 3, § 27-34; *Lectura*, I, 3, § 21-23; *Report. Paris.*, I, 3, § 4); scotisme et ockhamisme s'opposent sur le terrain de l'ontologie.

Les *Questions sur la Métaphysique* de Jean Buridan proposent une exposition complète de la conception nominaliste de l'essence de la métaphysique. En même temps, elles reflètent précisément les habitudes de lecture de l'Université parisienne du xiv^e siècle : le commentaire ne dépasse pas le livre XII, consacre une seule question au livre VIII, laisse de côté le livre III (*textus non legitur*) et le livre XI (= K), « qui n'est qu'une récapitulation de ce qui est dit ailleurs, ce pourquoi il n'est pas d'usage de poser des questions le concernant » (*In Metaph.* X, q. 6).

Le plan des questions est à peu près immuable : l'énoncé du problème, suivi d'un *quod non*, auquel s'oppose Aristote (*oppositum dixit Aristoteles*), puis la réponse de Buridan (*ad rationes*) ouvrant, le cas échéant, sur un ensemble de « conclusions ». Comme chez Ockham, le nominalisme métaphysique se présente comme une subtile reformulation des thèses d'Avicenne dans le cadre de l'« approche propositionnelle ». La question 4 du livre II (*Utrum ad metaphysicam pertineat demonstrare Deum esse*) soutient que, contrairement aux allégations du « Commentateur », il n'appartient pas au « physicien », mais au seul « métaphysicien » de « démontrer l'existence de Dieu » : en effet, même si, « selon la vérité de la chose », le Premier Moteur est Dieu, la physique ne peut démontrer la « vérité de la proposition » *le Premier Moteur est Dieu* ; la question 4 (*Utrum metaphysicae*

sit assignandum unum subiectum proprium adequatum) et la question 5 (*Utrum metaphysicae proprium subiectum sit ens*) du livre IV montrent que le sujet propre et adéquat de la métaphysique est un terme mental, le terme d'« étant » existant en différents esprits — ce qui implique la pluralité numérique des métaphysiques « mentales » —, et non pas, malgré le titre de *Scientia divina* donné à la métaphysique, Dieu lui-même, qui n'est que l'un des signifiés, il est vrai plus qu'éminent (*principalissimum*), du nom « étant ».

L'unité de la science métaphysique, apparemment compromise dans l'ockhamisme par la pluralité des sujets découlant de la multiplicité des conclusions effectives, est, conformément à une tendance de fond du nominalisme, assurée par un recours explicite à l'analogie d'attribution : tout ce qui est considéré dans une science l'est « selon l'attribution à un sujet unique », soit au titre de partie, soit au titre de passion. On peut se demander si cet usage de l'analogie signifie une rupture avec l'avicennisme ou un correctif épistémologique de la thèse de l'univocité du concept d'étant.

II. — Les grands thèmes de la métaphysique médiévale de l'être

1. L'être et l'essence. — La distinction entre être et essence n'est pas aristotélicienne : l'*ousia*, c'est-à-dire la substance, d'Aristote a un sens existentiel. L'interprétation de l'*ousia* comme *essentia* est une création du Moyen Age. Attestée chez Abélard (*Dialectica*, III, 1) — où elle coexiste d'ailleurs avec différentes autres distinctions (*essentia/habitus* ; *essentia/vocabulum* ; *essentia/vox*) —, l'opposition de l'essence et de l'existence ne s'est véritablement imposée en

Occident qu'avec la diffusion de la *Philosophia prima* d'Avicenne.

A l'époque d'Abélard, le vocabulaire de l'être n'est pas encore formé (J. Jolivet). Dans l'œuvre logique, l'*essentia* abélardienne signifie donc alternativement l'essence au sens de l'*eidōs*, une chose existante, l'être et même la matière comme « fond de l'être » (dans l'exposé de la théorie réaliste de l'« essence matérielle ») ; dans l'œuvre théologique, *essentia* prend tantôt le sens d'existence ou de chose existante, le sens d'essence étant réservé au terme *substantia*, tantôt celui d'essence synonyme de *substantia* (équation qui se lit déjà chez Calcidius, citant Cicéron, ou chez Augustin, dont la sémantique de l'essence présente d'ailleurs à peu près la même ambiguïté). C'est avec la distinction avicennienne de la *res* et de l'*ens* que se met en place la distinction dès lors traditionnelle de l'essence (*essentia*) et de l'existence (*existentia*) ou être (*esse*). Un de ses premiers témoins est le *De Trinitate* de Guillaume d'Auvergne (vers 1180-1249) qui lui donne sa facture quasi définitive. Le mot *esse* a deux sens : l'essence, qui est « ce que signifie la définition d'une chose » (c'est la réponse à la question *quid est?*), et l'« intention » exprimée par le verbe être considéré comme verbe existentiel de plein exercice. L'*esse* pris au sens d'exister n'« entre dans la détermination d'aucune chose » (l'existence n'est pas comprise dans l'essence) : je puis concevoir l'essence d'un homme sans son être ; la seule exception au régime de la différence d'essence et d'être est Dieu, « dont l'être se dit essentiellement, car son essence ne peut être conçue sans l'être, étant donné que son essence et son être sont absolument identiques » ; enfin, l'être de l'étant, dont l'essence et l'être diffèrent et qui tient ou reçoit son être d'un autre, est un « être de participa-

tion », frappé d'« indigence » (*esse indigentiae*) et entaché de « fausseté » (*esse falsum*). Cette expression ontologique de la contingence radicale de l'être créé est empruntée à Avicenne (*Metaphysica*, I, 8); on la retrouvera jusque chez Maître Eckhart (1270-1328) dans la thèse condamnée de la « nullité » (*nihileitas*) de l'« être créaturel ».

Avec l'arrivée du *Grand Commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique*, la distinction de l'essence et de l'existence prend un tour nouveau : la discussion se concentre explicitement sur la validité de la thèse avicennienne de l'« accidentalité de l'être » (*esse*) par rapport à l'essence (*essentia*).

Selon Avicenne (*Metaph.*, I, 2) l'existence (*ens*) signifie « une disposition ou une intention surajoutée à la chose dont on parle ». Dans la présentation de la doctrine philosophique (en fait avicennienne) de l'essence proposée par al-Ghazālī, le caractère accidentel de l'essence est encore plus explicitement affirmé : « L'être (*ens*) est accidentel », « l'être (*esse*) arrive (*accidit*) d'ailleurs (*aliunde*) à toutes les quiddités, il ne leur est pas inhérent de par ce qu'elles sont d'elles-mêmes » (*Metaph.*, II); « toute chose (*res*) peut être pensée sans pour autant être pensée comme existante [...], l'être (*esse*) est donc accidentel à tout ce qui est » (*Logica*, 3). Ce sont ces thèses que rejette en bloc Averroès : « Avicenne s'est grandement trompé en affirmant que *un* (*unum*) et *être* (*ens*) signifiaient des dispositions surajoutées à l'essence d'une chose », de fait, si une *res* était un étant *per aliquid additum*, il y aurait régression à l'infini (*Metaph.*, IV, comm. 3); il vaut donc mieux soutenir avec Aristote que « *ens* signifie l'essence (*essentia*) de la chose dont on parle » : « homme » (*homo*) et « être-homme » (*ens homo*) sont identiques. La diffusion latine de la thèse

d'Averroès contre celle d'Avicenne est documentée par les *Quaestiones de divinis praedicamentis* (q. 1) de Jacques de Viterbe († 1308), qui y voit le point de vue caractéristique des « docteurs modernes ». Néanmoins, le point de vue avicennien prévaut en général au ^{xiii}^e siècle.

Chez Thomas d'Aquin, la thèse avicennienne retouchée et fusionnée avec la distinction boécienne du *quod est* et du *quo est* donne lieu à une théorie métaphysique qui pèsera sur toutes les discussions du Moyen Âge tardif : la théorie de la distinction et de la composition réelles d'essence et d'existence dans l'étant créé.

La thèse fondamentale de Thomas est que « dans tout être créé l'*esse* est autre que l'essence et n'entre pas dans sa définition ». Telle quelle, cette thèse a une allure avicennienne ; toutefois, Thomas s'écarte de sa source en interprétant le rapport de l'*esse* à l'*essentia* comme un rapport d'acte à puissance, l'*esse* jouant le rôle d'acte par rapport à la puissance qu'il actualise (*Summa theol.*, *I^a Pars*, q. 3, a. 4), et il module la distinction même de l'essence et de l'être selon la nature de l'étant créé considéré. Dans les substances spirituelles (telles que l'Ange), il y a une seule composition d'acte (*esse* ou *quo est*) et de puissance (*substantia subsistens*, *forma* ou *quod est*) ; dans les composés de matière et de forme (c'est-à-dire dans tout le reste de l'étant créé), il y a deux compositions : celle de la substance composée de matière et de forme, celle de la substance déjà composée de matière et de forme avec l'être ; autrement dit la *forma*, *quo est* de la substance hylémorphique, fait d'elle, à titre de *principium essendi*, le sujet propre (*substantia tota*) d'un être (*esse*) qui entre avec elle dans une composition seconde et qui, seule, fait d'elle un « dénommé

étant » ou « étant par dénomination » extrinsèque — l'être conféré à la substance lui venant de l'extérieur, c'est-à-dire de Dieu (*Summa contra Gentiles*, II, 54. Voir également *In De Hebdomadibus* II, § 32 ; *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1 ; *Summa theol.*, I^a Pars, q. 50, a. 2 ; *Quodl.*, II, q. 2, a. 1 ; *Quodl.*, III, q. 8, a. 1 ; *Quodl.*, IX, q. 4, a. 1).

Chez les premiers thomistes et leurs adversaires, la théorie de la composition réelle d'essence et d'existence est complétée par une distinction entre « l'être d'essence » (*esse essentiae*) et l'« être d'existence » (*esse existentiae*). Si l'origine de la notion d'*esse essentiae* est avicennienne, son développement s'est fait selon différentes lignes, indépendamment de la problématique thomiste (et antérieurement à elle) ; la notion d'*esse existentiae* est, en revanche, plus directement liée à l'univers de doctrines des premiers thomistes. Ses points d'application sont d'ailleurs multiples et vont de la question de la structure ontologique de l'étant composé en tant que tel à celle, plus spécifique, de l'unité formée par la substance et l'accident.

La notion d'*esse essentiae* semble apparaître massivement dans les années 1240 pour traiter le problème du mode d'existence des idéalités mathématiques. Dans ses *Quaestiones supra libros IV Physicorum Aristotelis*, Roger Bacon utilise la distinction de l'« être actuel » et de l'« être d'essence » (défini comme « l'être possédé par ce qui existe dans une matière sans pour autant qu'il lui vienne de la matière ») pour caractériser la démarche abstractive du mathématicien, qui prend la forme *non ut est in materia*, et l'opposer à l'attitude du physicien, qui considère la forme dans la matière « quant à l'être qui lui vient de la matière ».

La seconde occurrence de l'*esse essentiae* concerne la théorie logique de la prédication sur les classes

vides. Dans sa *Quaestio Utrum haec sit vera « Homo est animal »*, *nullo homine existente*, Siger de Brabant rapporte que, selon certains, « même si aucun homme n'a présentement d'être actuel, l'homme reste dans son être d'essence, et que, dans la mesure où l'être d'essence et définitionnel pose l'animal de l'homme, la proposition *l'homme est (un) animal* est vraie, alors que la proposition *l'homme existe* est fausse, puisque le verbe être y est second adjacent et y prédique l'être actuel ». Cette thèse rejetée par Siger est attribuée par Albert le Grand à Avicenne et al-Ghazālī au nom de la « sempiternité du rapport d'inclusion (*habitus*) du prédicat dans le sujet » caractéristique du premier mode de la prédication par soi (*De praedicabilibus*, VIII, 8). Dans le *De causis et processu universitatis*, I, 8, il précise que toute proposition vraie *de aptitudine essentiae* est vraie indépendamment de l'existence ou de la non-existence des réalités désignées par le sujet (même doctrine dans le *De intellectu et intelligibili*, II, 3). Cette affirmation reprend la thèse avicennienne de l'« indifférence de l'essence » à l'être et au non-être (*Logica*, 3), formulée dans le cadre de la théorie des universaux.

Pris au niveau de la prédication, l'être d'essence autorise une vérification « selon le rapport naturel des termes entre eux (*secundum habitudinem naturalem*), précision faite de l'être actuel » (Albert, *Liber I Prior. Anal.*, IV, 16). Nombre d'auteurs du XIII^e siècle (Richard Rufus de Cornouailles, Guillaume de Sherwood, Nicolas de Cornouailles) allèguent en ce sens un *esse habitudinis*, *esse habituale* ou *esse consequentiae* défini par le rapport topique (*habitus localis*) ou inférentiel fondant logiquement la validité omnitemporelle des propositions catégoriques (*de inesse simpliciter*) analytiquement vraies — un tel être, exprimé

dans le verbe être, *tertium adiacens*, n'assertant pas l'« existence de la chose » mais seulement l'inhérence du prédicat. Dès ses *Summulae dialectices* (vers 1250), Roger Bacon rejette vigoureusement cette position et soutient que même les propositions nécessaires ne sont vérifiées qu'à condition d'avoir une dénotation.

L'opposition de l'*esse essentiae* et de l'*esse (actualis) existentiae* se lit chez Pierre d'Auvergne (*Quaestiones de universalibus*), mais c'est chez Dietrich de Freiberg (vers 1250-1320), Gilles de Rome (vers 1243-1316), Henri de Gand (vers 1217-1293), Godefroid de Fontaines (vers 1250-1309) et Jean Duns Scot (vers 1265-1308) qu'elle prend son véritable essor métaphysique, lié aux polémiques sur la théorie thomiste de la distinction réelle.

Pour le thomiste Gilles de Rome (*Theoremata de esse et essentia*, 16 et 19), essence (ou *esse essentiae*) et existence (ou *esse existentiae*) sont deux choses distinctes (*duae res*), et la création de l'étant créaturel dans son ensemble réclame, comme pour le Thomas du *Contra Gentiles*, une composition réelle d'essence et d'existence ajoutée à la composition de matière et de forme caractéristique des seuls étants matériels ou corporels (*Theorem.*, 5). Dans sa réfutation de Gilles, Godefroid de Fontaines (*Quodl.*, III, q. 1) reprend la critique averroïste de l'accidentalité de l'existence selon Avicenne, soutient la thèse d'une identité réelle de l'essence et de l'existence, lesquelles ne sont plus séparées que par une différence de raison (*secundum rationem*) correspondant à une différence sémantique entre termes abstraits (*essentia*, *lux*) et termes concrets (*esse*, *lucens*), et interprète en termes proclusiens la composition d'acte et de puissance dans les Intelligences séparées (*Quodl.*, VII, q. 7). La même position, visiblement influencée par la sémantique

philosophique des *modistae*, est également défendue par le dominicain allemand Dietrich de Freiberg (*De esse et essentia*). Henri de Gand (*Quodl.*, I, q. 9; X, q. 7) reformule l'interprétation de la distinction entre essence et existence en revenant à la source avicennienne : la distinction réelle et la distinction de raison cèdent la place à une distinction « intermédiaire » (*distinctio media*) ou « intentionnelle » exprimant la relation de dépendance de l'étant créé à la cause de son être. Chez Duns Scot, essence et existence étant inséparables (*Opus Oxon.*, 2, d. 1, q. 2), la distinction réelle est éliminée soit au profit d'une distinction formelle (Wolter), soit au profit d'une distinction modale entre l'« essence et son mode intrinsèque », l'existence (Gilson).

Dans l'ontologie nominaliste d'Ockham, où seules les *res absolutae* (substances premières et qualités) sont dites exister, aucune sorte de différence ne peut être faite entre l'« être existant » (*esse existere*) et la chose (*res*) qui dépasse le strict cadre de la sémantique philosophique : les mots « être » et « chose » signifient la même réalité, l'un verbalement, l'autre nominale-ment. Existence (*existentia*) et essence (*essentia*) ne sont pas deux « choses » ; de même, l'essence ne se distingue pas de l'être (*esse*) et du non-être par son « indifférence ».

Dans cette version réduite de l'ontologie avicennienne, qui, sur le fond reprend certains thèmes classiques de la logique d'Oxford (Roger Bacon) et des premières polémiques antithomistes, il n'y a pas de place pour le problème métaphysique de la distinction entre essence et existence ; il n'y a pas non plus la possibilité de distinguer différents êtres ou étants par la distinction de l'essence et de l'existence. Dieu ne se distingue pas de la créature parce que Lui seul serait

sa propre existence ou sa propre essence ou parce qu'en Lui seul essence et existence seraient identiques : de telles propositions peuvent être formées au sujet de n'importe quel étant réel. Cependant, tout en rompant avec la théorie de la distinction (réelle) de l'essence et de l'existence issue de la lecture thomiste d'Avicenne, Ockham reprend la distinction boécienne du *quod est* et du *quo est* en même temps que la notion avicennienne de l'être non nécessaire.

La distinction du *quod est* (essence ou existence) et du *quo est* de l'étant créé est une distinction réelle qui atteint le cœur même de son être. De fait, si, contrairement à ce qu'affirme l'ontologie thomiste de la participation, toute créature est ce qu'elle est (*id quod est*), elle l'est « par un autre » (*ab alio*), c'est-à-dire par Dieu. La créature est un être qui dans son être est causé, c'est-à-dire, en langage avicennien, dont l'être n'est pas nécessaire. Au contraire, en Dieu qui est « par lui-même », *quod est* et *quo est* sont « le même » c'est-à-dire Dieu. L'Être qui est Dieu est l'être dont l'être est nécessaire, qui existe nécessairement. L'originalité d'Ockham est donc de dissocier les couples *quod est/quo est* et *essentia/esse* identifiés par Thomas d'Aquin, tout en rejetant en même temps la conception avicennienne de l'être de soi non nécessaire comme « faux en soi » : l'étant créé, le *quod est*, est un étant véritable dont l'essence et l'existence sont inséparables, mais qui comme être est être causé. La différence qui traverse le créé ne regarde donc pas l'être et l'essence, mais l'être causé et sa cause : existence, essence, étant et quiddité disent le même. Aucune essence ne précède l'existence ou l'étant individuel.

2. L'analogie de l'être. — Contrairement aux thèses qui ont longtemps prévalu, la théorie de

l'analogie de l'être n'est pas une théorie aristotélicienne (P. Aubenque) ; c'est une création du Moyen Âge. De son côté, la théorie dite « aristotélico-thomiste » de l'analogie est une création de la néoscholastique et du néothomisme.

La formulation médiévale de l'analogie de l'être est un phénomène tardif qui a été préparé par une longue suite de médiations et de transferts. Son point de départ est la théorie porphyrienne de l'homonymie transmise par Boèce et les *Decem categoriae* du pseudo-Augustin. Sa construction effective, qui a pris plusieurs siècles, s'est déroulée en deux grandes étapes : l'utilisation sous le nom d'*analogia* d'un nouveau type de termes (emprunté à Avicenne et à al-Ghazālī), les *convenientia* ou *ambigua*, dans le rôle d'intermédiaire entre « synonymes » et « homonymes » stricts imparfaitement tenu jusqu'alors par les « paronymes » d'Aristote ; l'interprétation de cette relation de « convenance » dans le sens d'une « analogie d'attribution extrinsèque » forgée à partir d'éléments empruntés à la lecture averroïste du livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote. Une fois connue la théorie averroïste du « non-être de l'accident », cette théorie a été l'occasion d'un affrontement particulier entre partisans et adversaires de la critique thomiste de la position averroïste. Dans le cours de cette discussion, typique de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, on a opéré un retour indirect, par le biais du commentaire sur les *Catégories* de Simplicius, aux formulations porphyriennes originales, mais transposées et retraduites dans les termes de la nouvelle problématique. La théorie de l'analogie de l'être est donc un produit de l'exégèse philosophique médiévale, fondé sur une suite de manipulations de la pensée d'Aristote qui a suivi le

rythme des traductions de l'œuvre aristotélicienne et de ses interprétations grecques et arabes.

Cette « création » n'aurait sans doute pas eu l'importance qu'elle a revêtue dans l'histoire de la philosophie du Moyen Âge si, outre la problématique de l'unité du sujet de la métaphysique, ses propres origines ne lui avaient pas fait croiser également le problème du statut ontologique de l'accident et celui de la prédication des termes accidentels concrets.

Interprétée en termes de corpus, la théorie médiévale de l'analogie se présente comme la fusion de trois textes d'Aristote : la distinction entre synonymes, homonymes et paronymes du premier chapitre des *Catégories* ; la distinction problématique des trois types d'homonymes intentionnels introduite dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 6, 1096b26-31) : unité d'origine ou de provenance (ἀφ' ἐνός), unité de fin ou de tendance (πρὸς ἓν), unité d'analogie (κατ' ἀναλογίαν) — où « analogie » a le sens aristotélicien authentique de proportion mathématique à quatre termes ($a : b :: c : d$) ; la théorie de l'unification de la multiplicité des sens de l'être exposée dans le livre IV de la *Métaphysique* sur la base de la signification des termes « sain » et « médical », complétée par la théorie de l'accident comme flexion de la substance suggérée par certains passages du livre VII de la *Métaphysique* (1, 1028a, 15-25).

L'histoire de la théorie de l'analogie dans l'Occident médiéval ne commence, pourtant, ni avec la diffusion effective de la *Métaphysique* ni avec celle de l'*Éthique*. L'essentiel de la problématique tardivement assumée sous le titre d'« analogie de l'être » a été connu des médiévaux bien avant que ces deux œuvres n'aient été traduites. Les premiers médiateurs du complexe formé par les trois textes sources ont été le commentaire de

Boèce sur les *Catégories* (*In Categorias Arist.*, I, in *PL* 64, 166B2-C2) et la *Paraphrasis Themistianana* (§ 17-18). Cependant, avec eux, c'était la conception porphyrienne de l'homonymie, et plus largement la théorie des *réalités* homonymes, synonymes et paronymes, comme fondement de la réflexion sur les « *mots premiers* » qui pénétrait chez les Latins. A ce stade, représenté dans la période carolingienne par la *Dialectica* d'Alcuin, il n'était pas encore question d'une théorie de l'analogie de l'être, car il n'y avait tout simplement pas de « problème de l'être » : la triade ἀφ' ἐνός (*ab uno*), πρὸς ἓν (*ad unum*), κατ' ἀναλογίαν (*secundum proportionem*) était mise au service d'une analyse des différents types d'homonymie, autrement dit d'un essai de classement systématique des différents types de réalités qui, partageant un même nom, ont, toutefois, des définitions différentes ; parallèlement, la notion de « paronymie » (*denominatio*) assumait à elle seule, plus ou moins en liaison avec la théorie du « flux » exposée par les *Opuscula sacra* de Boèce, et dans le cadre d'un certain platonisme grammatical, le problème sémantique et ontologique du rapport entre l'abstrait et le concret.

La première phase décisive dans la constitution du concept médiéval d'analogie est due à Avicenne (*Metaphysica*, I, 5 ; IV, 1) et à al-Ghazālī (*Logica*, 3), qui, dans le cadre de la distinction porphyrienne des *univoca* (synonymes), *diversivoca* (polyonymes), *multivoca* (hétéronymes) et *equivoca* (homonymes), transposée au niveau (non aristotélicien) des mots, substituent une notion nouvelle de *convenientia* ou *ambigua* à la notion aristotélicienne de « paronymes » (*denominativa*). Cette théorie, mentionnée pour la première fois par Albert le Grand (*De praedicabilibus*, I, 5), comporte l'essentiel de la future théorie de

l'analogie : le statut intermédiaire des *ambigua*, l'interprétation de l'analogie *ad unum* en termes de « convenue », l'application de cette relation orientée et non convertible, comme l'était déjà la paronymie, au rapport substance-accident désormais compris comme rapport de dépendance *secundum prius et posterius*. L'énigmatique théorie de l'« univocité d'analogie » présentée dans certains écrits d'Albert le Grand (*De divinis nominibus*, I, 1) est la simple reprise de cette *convenientia in uno secundum ambiguitatem* d'Avicenne.

La deuxième phase « arabe » de la théorie de l'analogie est offerte par le *Grand Commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique* (IV, comm. 2). Le terme « étant » se dit de multiples façons : ni équivoque ni univoque « il est du nombre des noms prédiqués de réalités attribuées à une seule et même chose ». Ce terme qui focalise les prédications peut fonctionner de trois manières : soit comme fin, soit comme agent, soit comme sujet. L'attribution « comme à un sujet » remplace à la fois la notion aristotélicienne de prédication κατ' ἀναλογίαν et celle, classique, de *denominatio* (paronymie). Désormais interprétée au-delà même de l'ambiguïté avicennienne, elle marque une dépendance ontologique encore plus radicale des accidents par rapport à leurs sujets : les accidents ne sont plus que des « flexions » (*casus*) de la substance, ils n'ont par eux-mêmes ni être ni quiddité.

C'est cette théorie de la focalisation ontologique que, sous le nom d'*analogia entis*, reprennent tous les médiévaux qui, comme Albert le Grand ou Thomas d'Aquin, se servent de l'analogie pour fonder la possibilité de la métaphysique comme science une de l'être en tant qu'être ou pour expliciter la relation de

dépendance ontologique de la créature et de l'être créé au Créateur — sans toutefois reprendre à leur compte la théorie de l'accident qui la complète.

C'est seulement à la fin du ^{xiii}^e et au ^{xiv}^e siècle que la solidarité entre la théorie de la signification focale du mot « être » et la théorie averroïste du « non-être de l'accident » est reconnue comme telle et reçoit un développement particulier dans l'école dominicaine allemande (Dietrich de Freiberg, *De accidentibus*, 10, 3 ; *De quidditatibus entium*, 10, 6), avec la théorie de l'« analogie de l'accident », qui, chez Maître Eckhart (*In Exodum*, § 54), préfigure et justifie métaphysiquement une interprétation analogique du non-être créaturel et de la créature comme simple « être-signé » de l'Être divin. L'explication du rapport de l'accident à la substance en termes d'« analogie » est rejetée par les thomistes — Jean Picard de Lichtenberg (vers 1303-1313) et surtout Nicolas de Strasbourg (vers 1325) — sur la base d'une distinction entre *analogia proportionis* et *analogia attributionis* (prétendument tirée du commentaire sur les *Catégories* de Simplicius) combinée aux théories de Gilles de Rome sur l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae*.

A la fin du Moyen Age, la théorie de l'analogie est développée en une doctrine du « concept analogique de l'être » (Thomas de Vio Cajétan, 1469-1534), destinée à faire pièce au « concept univoque de l'être » prôné par l'école scotiste. La néoscholastique du ^{xix}^e siècle achèvera cette dérive péripatéticienne de l'aristotélisme en faisant de l'analogie « aristotélico-thomiste » le fondement englobant de toute métaphysique possible.

3. Au-delà de l'être : métaphysique et hénologie.
— L'absence de diffusion des textes authentiques du

platonisme et du néoplatonisme, la constitution elle-même tardive d'une position péripatéticienne explicitement assumée ont longtemps retardé la confrontation véritable de « Platon » et d'« Aristote ». Les divers platonismes du ^{xii}^e siècle se sont développés alors que le corpus aristotélicien n'était pas encore constitué, et ils se sont inégalement libérés des contaminations patristiques. Bien que le Moyen Âge n'ait jamais totalement ignoré l'hénologie néoplatonicienne — comme en témoignent notamment Jean Scot Érigène, Dominique Gundissalvi, Thierry de Chartres ou Alain de Lille —, et bien que la plupart des interprètes arabes (Avicenne, Averroès) ou byzantins (Eustrate) connus des Latins aient livré d'Aristote une version fortement teintée de néoplatonisme plotinien et porphyrien, c'est seulement au ^{xiv}^e siècle que s'est réellement formée, sous l'influence des écrits tardifs d'Albert le Grand, mais surtout à la lumière des traductions latines de Proclus, une alternative néoplatonicienne à la métaphysique d'inspiration aristotélicienne. La diffusion de l'*Elementatio theologica* et des *Tria opuscula* a cependant donné lieu à des productions très diverses. L'Université n'a guère exploité pour elles-mêmes les nouveautés proclusiennes : Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines, Jacques de Viterbe, Gilles de Rome ne recourent qu'à des points de détail sans engager de position d'ensemble. L'encyclopédiste Henri Bate de Malines (*Speculum divinatorum*) est surtout préoccupé de reconstituer la philosophie de Platon et cherche dans Proclus de quoi interpréter la doctrine platonicienne des Idées. C'est, en fait, dans le milieu de culture très particulier des dominicains allemands du ^{xiv}^e siècle que s'élabore une véritable hénologie négative, sciemment opposée à la philosophie première comme

science de l'être en tant qu'être. Préparée par Dietrich de Freiberg et Maître Eckhart, cette critique néoplatonicienne de la métaphysique trouve son aboutissement dans le commentaire sur les *Éléments de théologie* de Berthold de Moosburg, la seule œuvre du Moyen Âge tardif qui annonce le « platonisme » militant de la Renaissance.

Tandis que, conformément à l'usage établi, Albert et Dietrich appelaient *theologia nostra* ou *scientia nostra* la théologie des Pères et l'opposaient à la *scientia divina philosophorum*, Berthold introduit une nouvelle distinction qui fera époque. Il ne s'agit plus pour lui de distinguer, voire d'opposer, théologie philosophique et théologie chrétienne, mais théologie et métaphysique, science divine et science de l'être en tant qu'être, platonisme et péripatétisme. Reprenant à Dietrich une distinction entre deux sortes de Providences, la Providence naturelle et la Providence volontaire, Berthold en déplace la signification. Nature et volonté ne désignent plus deux points de vue sur l'univers (*universitas entium*) organisés l'un à partir de l'ordre philosophique des causes essentielles, l'autre à partir de l'ordre théologique des fins dernières. Certes, chaque Providence a son porte-parole : la Providence naturelle a Proclus, la Providence volontaire a le pseudo-Denys, mais tous deux parlent le même langage, celui du suressentiel, du Bien suprême, de l'Un. Le problème de la déification de l'homme (*homo divinus*) devient le thème central de la théorie de la Providence. La *sapientia nostra* prend dès lors un sens nouveau, c'est la sagesse des *platonici*, les platoniciens : Proclus et Denys, qui s'oppose à la théorie de l'être en tant qu'être du péripatétisme. La réflexion sur l'objet de la théologie a donc pour résultat ultime d'entraîner une refonte de la conception même de la

philosophie, qui, en l'espèce de la *metaphysica*, expulse l'ontologie de la philosophie première et, sous le nom de *sapientia nostra*, réconcilie dans une même course vers l'unique-Un le néoplatonisme chrétien d'un Denys et le néoplatonisme authentique d'un Proclus.

Au clivage traditionnel de la théologie philosophique et de la théologie chrétienne se substitue une distinction plus subtile, historiquement décisive, entre la sagesse métaphysique d'Aristote et l'« hypersagesse divine » des platoniciens. Tournée vers les réalités divines par ce principe cognitif que Denys appelle l'*unitio* et Proclus l'*unum animae*, la *sapientia nostra* de Berthold se veut supérieure à toute métaphysique :

« Le principe cognitif [des platoniciens], c'est-à-dire l'un de l'âme ou l'union, est d'une telle éminence, que, selon Denys et Proclus, en s'établissant tout entière en lui, l'âme se rend pareille à Dieu. L'habitus de cette hypersagesse qui est la nôtre dépasse donc tout autre habitus, non seulement ceux des sciences, mais encore celui de l'intellect, c'est-à-dire la sagesse, duquel Aristote tire les principes de sa philosophie première, qui traite seulement des êtres, puisqu'elle traite de l'être en tant qu'être. »

Il ne s'agit plus, désormais, de savoir si la théologie véritable est philosophique ou chrétienne, il s'agit de trancher entre une sagesse qui « transcende la nature de l'esprit », une « connaissance supra-intellective », un « délire divin », d'une part, et une sagesse « qui ne nous conduit pas plus haut dans les principes cognitifs et les connaissances de l'âme humaine que l'intellect ».

Tel est le choix proposé par Berthold dans les années 1350 : ou Platon — c'est-à-dire Denys, c'est-à-dire Proclus — ou Aristote. Ce sera à peu de chose près le choix de la Renaissance.

CHAPITRE V

PSYCHOLOGIE ET ÉTHIQUE

Comme la logique et la métaphysique, la psychologie médiévale comprend deux moments théoriques : l'un gréco-latin (augustinien et boécien), l'autre « péripatéticien » ou gréco-arabe. Cette scansion qui regarde partiellement l'histoire des sources ne compromet pas l'unité de fond de la problématique médiévale de l'âme. Il y a là, en effet, une sorte d'invariant structurel que les époques et les auteurs remplissent plus ou moins, chacun à leur manière. Cet invariant est la conception hellénistique de la pensée comme processus d'actualisation du pensant dans le pensé, du sujet intelligent dans l'objet intelligible, et, parallèlement, la thèse selon laquelle l'acte de pensée, compris comme processus d'auto-actualisation de la pensée, est un mouvement *sui generis*, qui ancre le pensant dans la nature tout en l'en détachant. La triade du pensant, du pensé et du penser est le cadre général qui fournit à la psychologie son domaine de problèmes et son champ de réflexion propres, mais c'est aussi le lieu, l'élément théorique de la relation intrinsèque qui lie la psychologie à d'autres branches du savoir médiéval : ontologie, sémantique, cosmologie, éthique.

Le modèle triadique de la pensée suscite de soi trois questions où se nouent les disciplines et s'échangent les

discours : l'identité du pensant — *qui* pense ? —, la nature du pensable — qu'est ce que l'*universel* ? —, la valeur du penser — à quoi *mène* la pensée ? La psychologie médiévale s'achève nécessairement en éthique, dans la mesure où l'éthique s'accomplit par elle-même dans la sagesse théorétique.

Dans la tradition gréco-latine qui précède la diffusion des textes péripatéticiens dominant : le modèle trinitaire de la pensée et de l'âme produit par Augustin ; la théorie de la nature et du fonctionnement de l'intellection (*intellectus*) mise au point dans les commentaires logiques de Boèce ; l'ensemble des propositions psychologiques tirées de l'exégèse théologique chrétienne du *Timée*. La théorie aristotélicienne de l'âme est inconnue ou négligée.

Le déploiement intégral de la théorie médiévale de la pensée commence avec la lecture d'Avicenne et des écrits naturels d'Aristote.

I. — Le sujet de la pensée

Le problème médiéval de l'identité du sujet pensant, défini comme problème du sujet de la pensée, se déploie en deçà de toute théorie du « moi ». La théorie médiévale de l'âme ne procède ni de l'évidence initiale d'un « je pense », ni de la simple reconnaissance du caractère essentiellement problématique de la rencontre avec l'intelligible, mais de la puissance d'ébranlement propre à la théorie aristotélicienne de l'intellect, telle que la présentent les pages extrêmement énigmatiques du *De anima*, III, 5, interprétées à partir d'al-Fārābī, d'Avicenne et d'Averroès.

Si la psychologie d'Abélard connaissait, par les commentaires de Boèce, la thèse aristotélicienne de l'assujettissement de la pensée humaine finie à l'imagi-

nation et, par la *Consolation de Philosophie*, une première forme de distinction entre la pensée humaine (*intellectus*) et l'intellection pure (*intelligentia*) susceptible de caractériser (*forte* : « peut-être ») un petit nombre d'hommes dotés par la « révélation divine » d'un pouvoir de contemplation se dépassant lui-même (*excessus contemplationis*), cette forme d'« intelligence » lui semblait « aux dires mêmes d'Aristote inaccessible en cette vie » (*Tractatus de intellectibus*, 64v-65r). Avec sa distinction entre une instance intellectuelle purement réceptive, l'intellect patient ou possible, « capable de tout devenir », et une instance intellectuelle purement productive, l'intellect agent, « capable de tout produire », la traduction du *De anima*, allait proposer un nouveau modèle aristotélien posant d'emblée le problème psychologique en termes d'origine à la fois immanente et transcendante de l'acte de pensée.

De l'entrée du *Liber sextus de naturalibus sive de anima* d'Avicenne aux polémiques suscitées par la diffusion massive du *Grand Commentaire sur l'âme* d'Averroès, la question posée par le *De anima* d'Aristote est celle de l'origine de la pensée intellectuelle, noétique, intuitive, qui surplombe la composition et la division des contenus de pensée où s'accomplit la simple raison discursive. Par-delà les formulations diverses et les différences de doctrine opposant les interprètes gréco-arabes d'Aristote, un thème, directement issu du complexe de problèmes laissé irrésolu par le *De anima*, travaille l'ensemble des lectures et des commentaires : l'homme est-il le sujet de la pensée ? Soit, dans les termes où les condamnations parisiennes de 1270 et 1277 fixeront définitivement la problématique : est-ce l'homme lui-même qui pense ? A partir du ^{xiii}e siècle, cette problématique va à la fois et

contradictoirement provoquer la remise en cause de la légitimité de l'analyse philosophique comme telle, permettre la constitution de la psychologie comme science et promouvoir un idéal de vie philosophique autonome.

1. Objet et définition de la psychologie. — La psychologie médiévale définit son sujet à partir de la conception « aristotélicienne » de la psychologie comme science du « vivant animal » (*De anima*, I, 1, 402a6-9). C'est donc clairement une branche des sciences naturelles, plus précisément de la biologie. La science de l'âme et de ses puissances a son point culminant dans la théorie de l'intellect. Cette suréminence de l'intellect est évidemment fondée dans le *De anima* d'Aristote. Cependant, elle est aussi puissamment étayée par une thèse d'anthropologie philosophique générale tirée de l'*Éthique à Nicomaque*, selon laquelle l'« homme en tant qu'homme n'est rien d'autre qu'intellect ».

L'interprétation d'*Éth. Nic.*, X, 7, est le centre organisateur de toute la théorie médiévale de l'intellect, et donc de la psychologie comme science humaine. C'est aussi par elle que la psychologie, science du vivant animé, communique avec la théologie : en tant qu'elle est, dans sa partie suprême, science de l'homme et, plus précisément, selon les termes mêmes d'Aristote, « science de la partie fondamentale et la meilleure de l'être de l'homme ». L'indissociabilité, au niveau de l'homme en tant qu'homme, de la psychologie, de l'éthique et de la théologie résulte de la définition aristotélicienne de ce qui fait l'humanité de l'homme : son aspiration à « tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui » ; cette partie « la plus noble » (*principatissimum hominis*) étant pensée à la

fois sur le mode de la « présence en l'homme d'un élément divin », autrement dit de quelque chose en l'homme qui est plus que l'homme lui-même, et sur le mode de « ce qui est au plus haut degré l'homme même », la psychologie aristotélicienne, telle que la projette l'*Éthique à Nicomaque*, semble transgresser au sommet le principe qui la fonde comme science biologique, tout en s'exposant à une certaine forme d'incohérence dans sa définition même de l'humanité de l'homme. Cependant l'identification du *principalissimum hominis* à l'intellect agent, élément d'origine divine, conféré à l'homme « du dehors », par une sorte d'épigénèse (*De generatione animalium*, II, 3, 736b27), inscrit l'humanisation de l'homme dans le programme même de la nature aristotélicienne et assure le lien conceptuel de la théologie avec la psychologie. La psychologie péripatéticienne intégrale se construit sur l'ensemble théorique formé par le *De anima* et l'*Éthique à Nicomaque*. Dès les années 1250, les Latins pourront justifier cet intellectualisme psycho-théologique en recourant aux commentaires sur l'*Éthique* d'Eustrate et de Michel d'Éphèse traduits par Robert Grosseteste, mais il leur faudra en même temps faire face aux versions arabes de la théologie de l'intellect qui avec al-Fārābī et Avicenne, puis avec Averroès, ont dessiné l'espace de jeu de sa première formulation.

La crise « averroïste » des années 1270 révèle avant tout l'ampleur des bouleversements philosophiques progressivement introduits par la noétique gréco-arabe dans son ensemble.

2. Structure et fonctionnement de l'âme. —
 Connue avant le *De anima* d'Aristote, le *De anima* d'Avicenne fournit la cadre quasi définitif de la théorie

péripatéticienne de l'âme. La spécificité de l'approche avicennienne est d'articuler systématiquement une théorie anatomique fonctionnelle du cerveau, une classification des différentes activités psychologiques de l'âme, une théorie de la pensée intellectuelle ou intellectuelle situant l'acte de pensée de l'homme au sein d'un processus d'émanation ayant pour premier et ultime théâtre l'ensemble du cosmos intelligible (l'univers des Intelligences et des intellects séparés proposé par le *De causis*). L'organicité du lien établi entre biologie, psychologie et théologie explique le succès du modèle avicennien.

A) *Théorie des facultés et localisation cérébrale.* — La théorie avicennienne de l'âme distingue cinq facultés ou puissances intimes (*ab intus*) de l'âme (*vires animae*) assurant la réception et le traitement des données externes (*a foris*) issues des cinq sens (*De an.*, I, 5). Chacune de ces facultés possède une localisation cérébrale propre.

La première instance est le sens commun, dont la fonction est de recevoir les formes sensibles transmises à l'âme par les cinq sens. La deuxième est la *vis formans* (*al-musawwira*) ou *imaginatio* (*khayāl*) dont la fonction est de retenir lesdites formes en dehors de toute stimulation actuelle (*post remotionem sensibilibium*). La troisième instance, appelée *vis imaginativa* (*mutakkayyila*) chez les vivants animés en général et *vis cogitans* (*mufakkira*) chez l'homme, sert à composer et à dissocier les images conservées dans l'*imaginatio*. La quatrième est la *vis aestimationis* (*wahmiyya*) dont le rôle est d'appréhender les « intentions non senties résidant dans les sensibles singuliers » : au sens propre du terme, les « intentions » (*intentiones*) désignent ce que les sens intérieurs

perçoivent d'une réalité sensible sans que « les sens extérieurs leur servent d'intermédiaire ». Les « intentions non senties des sensibles » s'opposent donc aux « formes des sensibles » qui sont perçues en premier lieu par les sens extérieurs, et ensuite seulement (et grâce à eux) par les sens intérieurs. Un exemple typique d'« intention » est la « dangerosité » du loup, que le mouton a toujours déjà perçue, et qui lui fait prendre la fuite à sa vue, c'est-à-dire à la présentation de sa « forme ». La cinquième instance est la *vis memorialis* (*ḥāfiza*) ou *reminiscibilis* (*dhākir*) qui « retient les intentions appréhendées par l'estimative ». L'ensemble de la structure des puissances de l'âme peut être exprimé par deux analogies de proportion : le rapport de la « mémorielle » à l'estimative est analogue au rapport de l'imagination au sens commun ; le rapport de la mémorielle et de l'estimative aux intentions non senties est analogue au rapport de l'imagination et du sens commun aux formes sensibles.

Le travail anatomique d'Avicenne développe la version « dynamique » de la « doctrine cellulaire » de la fonction cérébrale introduite par Qusṭā b. Lūqā. Chaque « cellule » (ou « concavité ») du cerveau se voit associer une fonction particulière : le sens commun a son lieu dans la concavité antérieure, l'imagination dans l'extrémité de la concavité antérieure, l'imaginative ou cogitative dans la concavité médiane, à l'endroit du *vermis* cérébelleux (dont l'action valvaire assure la circulation du pneuma), l'estimative au sommet de la concavité médiane, la mémorielle dans la concavité postérieure. Complétant heureusement le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse (attribué par les médiévaux à Grégoire de Nysse), le pseudo-augustinien *De spiritu et anima*

(Alcher de Clairvaux) et le *De differentia* de Qusṭā b. Lūqā, la doctrine avicennienne des localisations cérébrales sera largement popularisée par la *Philosophia pauperum* d'Albert d'Orlamünde (imprimée sous le nom d'Albert le Grand).

La particularité la plus notable de cette doctrine est qu'elle n'inscrit pas l'intellect dans les puissances réceptives de l'âme unie au corps. La psychologie philosophique arabe s'écarte donc radicalement de la vision galénique de la raison comme *virtus in corpore* : ni la *vis cogitativa* ni la *vis aestimativa* ne sont d'ordre intellectuel ou intellectif. Comme le soulignera Averroès, l'erreur de Galien est d'avoir confondu la pensée capable d'« intentions universelles », ou raison, et la simple cogitative, capable seulement d'« intentions individuelles » (*De an.*, III, comm. 6).

Cette distinction qui rejoint la distinction moderne entre le « concept général abstrait », d'origine empirique, et l'Idée pure, d'origine non empirique, correspond à la distinction farabienne entre l'universel comme forme intelligible engagée dans une matière et dégagée de la matière par « abstraction », objet de l'intellect en acte (*in effectu*), et l'intelligible véritable, de soi séparé de toute matière, objet de l'intellect « acquis » (*intellectus adeptus*), « une fois que l'âme est entrée en possession de tous les intelligibles » d'origine empirique. *Mutatis mutandis*, c'est la version médiévale de la distinction entre l'empirique et le transcendantal.

B) *Origine de la connaissance et transcendance de l'intellect.* — Le problème de la connaissance véritablement universelle se confond avec celui de l'existence et du statut de l'âme raisonnable capable d'assurer l'*apprehensio intelligibilis* dont les puissances

ces réceptives de l'âme en tant qu'elle est dans un corps sont incapables. Cette appréhension « pure » (*nuda*), qui est l'abstraction véritable, étant réception de formes intelligibles « totalement dénuées (*denu-data*) de matière » (Avicenne, *De an.*, II, 2), l'épistémologie de la connaissance intelligible doit donc affronter un double problème : celui de son instance réceptrice et celui de son instance productrice. Les notions aristotéliennes d'intellect possible et d'intellect agent fournissent le cadre général de la réponse. La question est alors de savoir si ces deux instances font ou non partie de l'âme humaine. Deux modèles vont s'offrir aux Latins : celui d'Avicenne, qui met l'intellect possible dans l'âme humaine et fait de l'intellect agent un être séparé de l'âme, le Donateur des formes identifié à la dixième Intelligence du cosmos péripatéticien ; celui d'Averroès, qui place les deux en dehors de l'âme (« monopsychisme »).

Le modèle avicennien, qui voit en toute abstraction véritable une émanation provenant d'un être transcendant sur le mode d'une illumination-concept distincte de l'illumination-jugement prônée par la tradition augustinienne du *De Trinitate* (Gilson), est le plus largement répandu. Le modèle averroïste n'est que tardivement reconnu comme tel — et dès lors généralement combattu.

Le premier témoin de l'avicennisme psychologique est Gundissalvi, pour qui l'âme humaine est une substance spirituelle dotée seulement d'un intellect possible qui, en se tournant vers les images sensibles (*conversio ad phantasmata*), se rend apte (se « dispose ») à « recevoir » l'illumination de l'intellect agent, substance spirituelle séparée de l'âme humaine. Au XIII^e siècle, cette interprétation est relayée par Jean

Blund, qui semble identifier le *Dator formarum* à une Intelligence angélique.

Le second stade est représenté par le théologien parisien Guillaume d'Auvergne, principal tenant de l'« augustinisme avicennisant ». Dans son *De anima*, Guillaume reprend la démonstration avicennienne de l'existence de l'âme (I, 4) et celle de son incorporelité, appuyée sur le célèbre argument de l'« homme volant » (II, 13, d'après Avicenne, *De an.*, I, 1 et V, 2) où certains ont voulu voir une première mouture philosophique du *cogito* cartésien. Mais il reprend aussi l'essentiel de l'inspiration augustinienne en affirmant l'absolue simplicité de l'âme (*Ego sum qui intelligo, qui scio, qui cognosco*), ce qui l'amène à rejeter la thèse (pseudo-averroïste) selon laquelle l'intellect possible ou « matériel » serait une partie de l'âme : pour lui, l'intellect matériel est l'essence de l'âme ; en revanche, l'intellect agent, principe d'illumination et lieu des intelligibles en acte, n'est pas le *Dator formarum* cosmologique d'Avicenne, mais Dieu lui-même.

Le théologien franciscain Jean de La Rochelle est l'un des premiers auteurs latins à présenter l'intellect possible et l'intellect agent comme deux parties de l'âme humaine. Sa théorie, extrêmement ingénieuse, reprend la distinction boécienne du *quod est* et du *quo est*. L'âme est une substance spirituelle composée d'un *quod est* et d'un *quo est*. L'intellect agent est, certes, une Intelligence angélique illuminant l'âme, mais la présence de cette lumière en l'âme est son *quo est*, sa partie « actuelle » : il y a donc deux intellects agents, l'Intelligence angélique séparée, donatrice des formes, et la partie actée de l'âme humaine illuminée par elle.

L'auteur de la *Lectura in librum de anima* professée à Paris dans les années 1245-1250 connaît la thèse du

monopsychisme radical, mais il l'attribue à Pythagore, non à Averroès (*Lectura*, I, 10 ; III, 1). Il connaît également la thèse des « deux parties » de l'âme mais la rejette comme, avant lui, Guillaume d'Auvergne : intellect agent et intellect possible sont deux aspects de l'âme tout entière, l'une correspond à l'intellect tel qu'il est en lui-même, l'autre à « notre » intellect d'« ici-bas », « converti aux phantasmes » ; celui-ci est mortel, non dans sa substance qui est l'âme elle-même, mais dans sa passibilité, qui résulte de l'union de l'âme au corps et n'a pas à subsister une fois que l'âme en est séparée par la mort (I, 3 ; III, 2) ; celui-là, face supérieure de l'âme, possédant les Idées des choses de possession « actuelle » et non pas seulement « habituelle », exercera son activité propre après la mort, mais, dès maintenant, permet celle de l'intellect possible en l'actualisant.

Le tableau complet de l'évolution des Latins se lit chez Roger Bacon. Dans ses Questions parisiennes des années 1245, *Sup. XI^m Primae philos. Arist.*, il souscrit à la thèse des deux parties (inférieure/supérieure) de l'âme, mais dans un autre écrit de sa période parisienne, les *Quaestiones alterae*, il rejette cette opinion, qu'il attribue (comme Guillaume d'Auvergne) à Averroès, et se range à l'avis d'« al-Fārābī, d'Aristote et des théologiens » qui font de l'intellect agent une Intelligence séparée. Dans ses œuvres ultérieures (notamment dans ses trois *Opus*), il identifie l'intellect agent à Dieu.

L'existence d'un véritable courant monopsychiste averroïste, combattu par Albert le Grand (*De unitate intellectus contra Averroem*) et Thomas d'Aquin (*De unitate intellectus contra Averroistas*), et effectivement atteint par les condamnations parisiennes de

1277, reste très discutée depuis les travaux d'Ernest Renan.

L'« averroïsme » de Siger de Brabant (dans le *De felicitate* ou *De intellectu*) ne nous est connu que par les citations du *Liber de intellectu* (I, 4, 10) d'un averroïste italien du xvi^e siècle, Agostino Nifo, découvertes en 1942 par B. Nardi. Les thèses du *De anima intellectiva* assurant sur le fond de l'éternité de l'espèce humaine que l'âme intellectuelle est toujours jointe à un corps, qu'elle est forme d'un corps (puis d'un autre) pour autant qu'elle opère en lui (*intrinsicum operans*), et que l'« homme ne pense » (*homo intelligit*) que pour autant que l'intellect, « en pensant, opère en lui », méritent plus d'attention — on les retrouvera au xiv^e siècle chez Jean de Jandun († 1328) — toutefois, Siger semble avoir beaucoup évolué sur ce point, et il paraît bien qu'il ait, pour finir, adopté une position très voisine de l'orthodoxie thomiste. La thèse de l'identité numérique de l'intellect agent sera en tout cas durablement professée dans l'Italie du xiv^e siècle, avec Taddeo de Parme (vers 1320), Angelo d'Arezzo (vers 1325) et Paul de Venise († 1429).

Plus que par le monopsychisme proprement dit, la psychologie du Moyen Âge tardif vaut et étonne par son insistance à poser en dehors de l'homme le principe de sa pensée.

Sous les formules les plus banales des théories de l'illumination couve la thèse selon laquelle l'homme n'est pas au principe de sa pensée — un intellect agit en lui l'universel (*intellecta*) sans qu'il y ait part (*sine nobis coagentibus*) —, mais « pense » tout de même : l'acte de pensée (*intelligere*) étant sien dans la stricte mesure où « l'homme pense » par l'intellect (*per intellectum*) qui lui est uni. Qu'il soit ou non radical,

l'aristotélisme gréco-arabe nourrit toute la théorie de la pensée des ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles.

C) *De la psychologie à la « mystique »*. — La théorie de la vision bienheureuse (*visio beatifica*) promise aux élus dans la « patrie céleste » (*in patria*) a joué un triple rôle dans l'histoire de la pensée médiévale. A un premier niveau, elle a déterminé un affrontement théologique entre partisans d'une union par l'intellect et partisans d'une union par la volonté et l'amour dont les figures paradigmatiques ont été, d'un côté, les théologiens dominicains comme Albert et Thomas d'Aquin, de l'autre, les théologiens franciscains comme Gonzalve d'Espagne et Duns Scot, et dont le point culminant a été atteint dans la littérature dite des *Correctoires* ou des « premières polémiques thomistes » (P. Glorieux). A un second niveau, elle a suscité un débat entre philosophie (averroïste) et théologie (chrétienne) portant sur la nature du bonheur et sur l'accessibilité d'un « bonheur parfait » en cette vie (voir *infra*, section III). A un troisième niveau, elle a provoqué chez les partisans mêmes de l'union intellectuelle un ensemble de discussions sur les fondements de la noétique péripatéticienne, qui a entraîné un vigoureux approfondissement de la théorie des deux intellects.

Un des principaux points soulevés par les « premières polémiques thomistes » concernait la théorie thomasienne de l'union à Dieu par « un acte de l'intellect » (*In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1; *Summa theol.*, I^a Pars, q. 26, a. 2; II^a-II^{ae}, q. 3, a. 4; *Quodl.*, VIII, q. 9, a. 1). Critiquée par le *Correctoire* de Guillaume de La Mare, puis par l'ensemble des théologiens franciscains, la position de Thomas a été défendue dans un certain nombre de *Correctoires du*

Correctoire (ironiquement baptisés *Correctoires du Corrupteur*), dont les principaux sont *Circa* de Jean de Paris (Jean Quidort [† 1306]), *Quare* de Richard Knapwell (dont les doctrines seront formellement condamnées à Oxford par Jean Pecham en 1286) et *Sciendum* de Guillaume de Macclesfield. D'autres contributions notables sont l'*Apologeticum Veritatis contra Corruptorium* de Rambert de Bologne, le *Tractatus de beatitudine* d'Hervé de Nédellec (entre 1307 et 1309) et les *Quaestiones quodlibetales* de Jacques de Viterbe (1293-1294) et Jean de Pouilly (vers 1311-1312). Toutes les défenses de la théorie intellectualiste de la béatitude ne sont pas pour autant « thomistes » : la distinction introduite par Jean Quidort entre « vision simple » et « vision réfléchie », qui situe la béatitude dans l'« acte de réflexion par lequel le bienheureux sait qu'il connaît Dieu », est *sui generis*. L'axe des polémiques tournant autour de la supériorité de l'intellect sur la volonté, l'essentiel des discussions a roulé sur la doctrine des facultés de l'âme et sur la perfection de leurs objets respectifs. Cependant, c'est du sein même du camp intellectualiste qu'est venue, avec Dietrich de Freiberg, la principale critique médiévale de la psychologie thomiste.

Telle que l'ont comprise ses contemporains, la théorie thomiste de l'union de l'âme à Dieu *per actum intellectus* plaçait l'homme dans une situation philosophiquement paradoxale : la *I^a-II^{ae}*, q. 5, a. 5, affirmant l'impossibilité pour toute créature d'accéder naturellement (*secundum modum substantiae creatae*) à la vision de l'essence divine, tout en maintenant (a. 1) que l'homme était capable d'arriver à la béatitude *per intellectum*, s'il était soutenu par la « lumière de gloire instaurant son intellect dans une certaine déiformité » (*I^a Pars*, q. 12, a. 1). C'est cette

théorie que le *De visione beatifica* de Dietrich de Freiberg allait subvertir par un savant montage de la théorie aristotélico-averroïste de l'intellect et de la théorie augustinienne de l'âme, où la psychologie s'accomplissait, pour la première fois, en métaphysique de l'esprit, offrant ainsi une alternative d'ensemble tant à la version ontologique traditionnelle de la métaphysique (l'ontothéologie de la « métaphysique de l'Exode ») qu'aux diverses tentatives faites jusqu'alors pour acclimater la psychologie philosophique du péripatétisme dans un contexte théologique chrétien.

Comme Thomas, Dietrich soutient que l'union parfaite de l'homme à Dieu est de nature intellectuelle. Mais c'est là leur seul point d'accord. Pour Dietrich, en effet, la vision béatifique réside dans l'information de l'intellect possible par l'intellect agent. Ce thème, d'origine albertinienne, est précisé d'une manière révolutionnaire : il y a information de l'intellect possible par l'intellect agent quand il y a continuation des deux, c'est-à-dire *quand l'intellect possible connaît à la façon dont l'intellect agent connaît*, par réflexion sur son Principe. Toute la théorie de la vision bienheureuse repose donc sur la détermination du mode de connaissance de l'intellect agent. C'est là qu'intervient la nouvelle métaphysique de l'esprit. L'intellect agent séparé et « non mélangé » (selon une expression attribuée par Aristote à Anaxagore) est identifié au « fond secret de l'âme » (*abditum mentis*) selon Augustin. C'est une substance dynamique, qui est substance en tant qu'elle agit ou opère, dont l'objet n'est rien d'autre que cette activité ou opération qui lui est identique en tant qu'elle est substance, en sorte que la pensée peut être définie comme une procession dans laquelle le pensé est la procession même. En tant que

fond secret de l'âme, l'intellect agent est non seulement principe de toute connaissance, mais exemplaire de tout l'étant en tant qu'étant, ce qui revient à dire qu'il est lui-même intellectuellement tout l'étant. De là résulte que toute connaissance intellectuelle est connaissance de soi : l'intellect agent connaît toutes choses comme il se connaît lui-même, par sa propre essence ; il est donc en tant que sujet pensant l'identité même du penser et du pensé. En tant que fond de l'âme, l'intellect agent est aussi, en la rigueur des termes, « image (expressive) de Dieu ». Cette « expression » faisant tout l'être de l'image en tant qu'image, l'intellect peut être dit image au sens précis où il procède de Dieu et où cette procession est une expression du même dans l'autre (*expressivum sui ipsius in altero*). Le statut créaturel de l'intellect agent reçoit du même coup une définition nouvelle : en tant qu'image de Dieu, l'intellect n'est pas créé comme une chose d'après une Idée, son être créé est son autoconstitution, qui n'est autre que la connaissance qu'il a du Principe dont il procède, « procession » (*emanatio*), qui à son tour peut être définie comme un « retour » (*conversio*) à soi-même, dans la mesure où l'intellect se-fait-intellect dans la connaissance même de son Principe (B. Mojsisch, R. Imbach).

Pointe extrême du péripatétisme gréco-arabe la noétique spéculative de Dietrich est partiellement reprise dans l'œuvre de Maître Eckhart (1260-1328).

II. — L'objet de la pensée

En tant que question portant sur la nature du pensable, la problématique de l'objet de la pensée se trouve au point de rencontre de la logique, de la métaphysique et de la psychologie. Cette problématique

que, connue sous le nom de « problématique des universaux », est issue de Porphyre et de Boèce, et s'est développée jusqu'au XII^e siècle sous leur seule influence, puis, au XIII^e siècle, sous celle d'Avicenne et d'Averroès, avant d'aboutir, aux XIV^e et XV^e siècles, à l'opposition de deux « voies » philosophiques déterminées : le réalisme et le nominalisme.

L'*Isagoge* s'ouvrait sur un certain nombre de questions « mystérieuses », que Porphyre s'abstenait volontairement de traiter dans une simple introduction à la théorie des catégories : les genres et les espèces subsistent-ils à part ? N'existent-ils pas plutôt dans les intellects seuls et purs (« nus ») ? Sont-ce des substances corporelles ou incorporelles ? Sont-ils séparés des sensibles ou se situent-ils en eux ? Quelle est, enfin, leur permanence ? Bien que ces questions regardent de droit la métaphysique plutôt que la logique, tous les commentateurs de la *logica vetus* ont proposé une théorie des universaux marquée par l'apparition d'un premier clivage entre réalisme et antiréalisme. Ce clivage est une donnée structurelle de la problématique médiévale des universaux. On peut en voir la source dans le fait que les médiévaux ont dès le principe et constamment balancé entre deux définitions de l'universel : l'universel selon Boèce, défini comme « commun à plusieurs » ; l'universel selon Aristote et Porphyre, défini comme « prédiqué de plusieurs ». La combinaison de ces deux définitions et des deux problèmes qu'elles entraînaient, l'un purement métaphysique, l'autre majoritairement logique, a donné lieu à un foisonnement de doctrines plus ou moins composites, que la distinction entre l'universel proprement dit (la *res universalis* résidant *in multis*) et le prédicable au sens strict (le prédicat universel dit *de multis*) n'a pas toujours permis de lever.

Les thèses réalistes sont classées et discutées systématiquement par Abélard dans la première partie de sa *Logica Ingredientibus*. Si leur première variété, le réalisme dit de l'« essence matérielle » professant l'identité essentielle d'une « matière » ou substance unique (genre ou espèce) pour tous les individus singuliers exclusivement distingués les uns des autres par diverses formes accidentelles, n'est pas le fait d'une école précise, la seconde forme de réalisme, dite « théorie de l'indifférence », semble caractériser le premier enseignement d'Albéric de Paris. Dans cette théorie, l'universel a une existence réelle qui ne consiste pas dans l'identité d'une même essence matérielle, mais dans la non-différence (*indifferentia*) de réalités distinctes : les hommes pris un à un sont différents les uns des autres, mais non différents les uns des autres en tant qu'ils ne diffèrent pas dans leur nature d'hommes (*in homine*), ils sont donc singuliers selon leur distinction et universels selon l'indifférenciation et la « rencontre de leurs caractères semblables ». L'universalité de l'homme singulier donne d'ailleurs lieu à deux doctrines distinctes : l'une pour laquelle la réalité universelle est la « collection » des individus singuliers (les hommes), l'autre pour laquelle l'universel est l'individu lui-même en tant qu'il possède une certaine « similitude de nature » avec d'autres individus (*Socrate en tant qu'homme*).

Antiréaliste, la théorie des *Melidunenses* fait de l'universel une « chose intelligible » (*res intelligibilis*), qui n'est ni une « chose » au sens de substance individuelle sensible ni même — cela contre les *Montani* et les *Porretani* — un élément ou une propriété des choses sensibles (*Ars Meliduna*, entre 1154 et 1180). Défini comme « similitude ou communion de plusieurs choses en pensée » (*simili-*

tudo vel communio intellecta rerum), l'universel se voit reconnaître une forme d'être *sui generis* : à la fois existant à l'extérieur des sensibles (*extra sensibilia*), pensé à l'extérieur des sensibles, et pensé au sujet des sensibles (*circa sensibilia*), l'universel possède un être « par soi » comparable à celui d'un « énonçable » — le λεκτόν des stoïciens — théorie reprise dans l'*Ars Burana*, puis au xiv^e siècle avec la notion d'*esse obiectivum*. En tant que *res intelligibilis*, l'universel est un certain « statut » signifié par un nom appellatif, perçu par le seul intellect, et qui peut être attribué à plusieurs individus de même « sorte » (*maneries*) en une prédication « substantielle » ; mais les *Melidunenses* admettent également des « statuts singuliers et privés » signifiés par les noms propres, qui sont aussi des « choses intelligibles » attribuées aux individus pris un par un. Sans être encore « nominaliste », la doctrine de la *communio intellecta* de la *Secta Meliduna* évoque la position plus tard caractérisée par Albert le Grand comme thèse des « Nominaux » (*Nominales*) pour qui « toute communauté résidait seulement dans la pensée » (*De praed.*, II, 2). Il ne semble pas qu'on doive postuler une continuité historique entre ces *Nominales* et les auteurs « nominalistes » ou « terministes » du xiv^e siècle (la *via moderna*).

La position d'Abélard est également antiréaliste sans être encore, à proprement parler, nominaliste. En fait, le « non-réalisme » abélardien va lui aussi de pair avec un certain platonisme, plus précisément avec une « doctrine platonisante de l'Intelligence divine ou du Verbe comme Lieu des Idées » (J. Jolivet). Ramenée à l'essentiel, cette position comporte trois points. Contre Guillaume de Champeaux : les universaux, définis comme prédicables, se tiennent du côté des signes, non du côté des choses ; contre Roscelin de Compiègne : ces

signes ne sont pas de simples *flatus vocis* mais des mots ou des noms (*sermones*) dotés d'une signification conventionnelle ; la prédication d'un universel a un fondement ontologique, le « statut », exprimant la « rencontre » de plusieurs individus dans un même « être » — les hommes ne s'accordent donc pas « dans l'homme » (*in homine*) mais seulement dans l'« être-homme » ou dans le « fait d'être homme » (*in esse hominem*). *Status* et signifié propositionnel (*dictum propositionis*) ne sont pas des choses mais des « quasi-choses » (*quasi res*) prises, l'une, au niveau des objets de référence, l'autre, au niveau du sens. Toutefois, ces *status* génériques et spécifiques, dont l'homme n'a qu'une connaissance abstractive, sont conçus et créés par Dieu, et c'est cette « notion divine qui vient garantir la vérité des prédications qui sont du domaine du dialectique » (J. Jolivet). Le non-réalisme de l'universel (*dictum*, *Sachverhalt*) réclame l'arrière-plan théologique de l'Idée divine. On pourrait encore dire que, comme beaucoup d'auteurs médiévaux, Abélard est réaliste sur le terrain de Boèce (l'universel *in multis*), et non réaliste sur celui d'Aristote et de Porphyre (l'universel *de multis*).

Le ^{xiii}^e siècle voit le triomphe d'un réalisme modéré largement inspiré par la logique, la métaphysique et la psychologie d'Avicenne. En logique : tous les auteurs s'accordent pour reprendre la définition avicennienne de l'universel comme ce qui est à la fois « inhérent à plusieurs et prédiqué de plusieurs ». En métaphysique et en psychologie : tout en maintenant en général, « avec l'ensemble des péripatéticiens », que les universaux n'existent pas comme tels dans les choses, mais seulement dans les « intellects purs et nus », la plupart des auteurs des années 1250-1290 s'entendent plus spécialement pour distinguer avec Avicenne

« trois états de l'universel » — idéal ou *ante rem*, abstrait ou *post rem* et concret ou *in re*.

Formulée contre la thèse réaliste des « Latins » du XII^e siècle (dont les *Montani* et les *Porretani*) définissant l'universel comme « forme des réalités individuelles » — voire plus précisément contre la définition des genres et des espèces comme *forma communis fundata in suis individuis* (tardivement) attribuée par Wycliff à Robert Grosseteste (*In Arist. Post. Anal.*, I, 7) —, la distinction des trois états de l'universel est quelquefois renvoyée à Platon (Albert le Grand, *Phys.*, I, 1, 6 ; *De an.*, I, 1, 4 ; *De int. et intel.*, I, 11, 5), mais son véritable point de départ est la *Logica* d'Avicenne (Venise, 1508, f^o 12ra-va) et la distinction entre universaux *in multiplicitate* (ou *naturalia*), *postquam fuerint in multiplicitatem* (ou *logicalia*) et *ante multiplicitatem* (ou *intellectualia*). Chez Gilles de Rome (*In I Sent.*, d. 19, p. 2, q. 1), l'universel *ante rem* est identifié à l'« universel de Platon » (*quia causat res*), l'universel *in re* « à celui d'Aristote » (*quia idem est in essentia cum rebus*), le troisième étant « ajouté aux autres » non comme « espèce prédiquée de plusieurs », mais comme « espèce semblable à plusieurs ». Généralement assimilé à l'Idée divine selon Augustin, l'universel *ante rem* est aussi abordé chez certains auteurs à la lumière de la théorie avicennienne de l'« indifférence de l'essence », et pensé comme une sorte d'idée phénoménologique pure distincte à la fois du concept empirique abstrait et de la chose singulière concrète (Martin de Dacie, *Quaest. super Libr. Porphyrii*, q. 8). La distinction avicennienne des *logicalia* et des *intellectualia* sert encore de fondement à la distinction entre universel « logique » abstrait (universel de prédication) et universel « théologique » séparé (universel de production), développée dans la ligne de la

théorie dionysienne et proclusienne de la causalité essentielle (« précontenance ») par Albert le Grand (*Metaph.*, XI, II, 12; *Super Dion. De div. nom.*, II, § 84), Dietrich de Freiberg (*De cognitione entium separatorum*, 10, 1-4) et Berthold de Moosburg (*Super Elem. Theol.*, I A). La même distinction courra jusqu'au *De universalibus* (II, II) de Wycliff († 1384) avec une opposition de l'universel « logique » et de l'universel « métaphysique » placée sous le double patronage d'Eustrate (*In I Ethicorum*, comm. 48) et d'Albert le Grand (*De an.*, I, I, 4).

Le xiv^e siècle est surtout marqué par l'apparition du nominalisme au sens strict et par l'opposition de différentes formes de réalisme et de nominalisme. En psychologie, le nominalisme se caractérise avant tout par son rejet du modèle trinitaire de la pensée véhiculé par le péripatétisme gréco-arabe. Ce rejet s'explique en partie par des raisons ontologiques (dans un monde de particuliers il n'y a pas place pour une théorie de l'intellectualité) et épistémologiques (l'objet de connaissance est l'individu atteint directement par la connaissance intuitive).

La catégorie historiographique de « nominalisme » est loin d'être homogène — certains historiens modernes (Obermann, Trapp) distinguent le « nominalisme de droite » dit « historico-critique » (les tenants du *significabile complexe*, Grégoire de Rimini [† apr. 1344], Hugolin d'Orvieto [† 1373]), le « nominalisme modéré » dit « ockhamiste » ou « logico-critique modéré » (Ockham, Pierre d'Ailly [† 1420-1421]) et le « nominalisme de gauche » dit « moderniste » ou « logico-critique radical » (Robert Holkot [† 1349], Nicolas d'Autrecourt [† apr. 1350], Jean de Mirecourt, vers 1345, Adam Woodham [† 1358]). Cependant, si l'on réserve le terme de « nominalisme » au seul

ockhamisme, la thèse nominaliste sur les universaux et sur l'épistémologie de la connaissance peut être ramenée à quelques principes fondamentaux : rejet de l'existence de toute « nature commune » (la « ressemblance » des choses de même espèce est fondée sur les caractéristiques de chaque individu, non sur leur participation à une même essence possédée « en commun ») ; réduction de la « ressemblance naturelle » à un « concept universel » originellement défini sur le modèle du « signe naturel » et ultérieurement développé en signe conventionnel ou « terme » d'un langage parlé ou écrit ; approche propositionnelle des réalités particulières, extramentales, données par l'expérience sensible ; rupture avec le modèle objectiviste de la connaissance abstraitive, remplacé par une théorie de la « connaissance intuitive » directe et immédiate du particulier (W. Courtenay).

Formulée à partir de l'ontologie et de la sémantique philosophique d'Ockham, la théorie « ockhamiste » des universaux soutient donc essentiellement que les universaux sont des termes mentaux, vocaux ou écrits (Jean Buridan, *Quaest. in Met. Arist.*, VII, q. 15) : un universel est une « chose singulière », une « intention singulière de l'âme » qui n'est universelle que « par signification », à titre de « signe prédicable de plusieurs » (Ockham, *Summa logicae*, I, 14).

Les controverses entre réalistes et nominalistes reprennent l'essentiel des discussions des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles dans un nouveau cadre conceptuel, marqué notamment par la présence d'Averroès, la prégnance de la théorie scotiste de la distinction formelle et la montée contraire de l'ontologie et de la sémantique philosophique d'Ockham. Les débats portent au minimum sur le fait de savoir si les universaux existent réellement (*utrum universalialia existant in rerum*

natura), s'ils existent en dehors des individus ou seulement en eux (*utrum habeant esse separatum a singularibus vel existant in suis singularibus*), si une seule et même chose peut exister à la fois en plusieurs individus — ou plus précisément : si un même universel peut exister tout entier (*secundum se totum*) en chacun de ses particuliers sans y être numériquement multiplié. A supposer que les universaux soient séparés des individus, on peut encore demander s'ils existent seulement dans la pensée ou bien aussi à l'extérieur d'elle (*extra intellectum*) ; si l'on admet qu'ils existent à l'extérieur de la pensée — thèse dite « platonicienne » —, la question est de savoir s'ils existent seulement en Dieu à titre d'Idées représentant les espèces des choses créées (thèse dite « augustinienne ») ou s'ils possèdent une existence par soi extérieurement à la pensée divine (Gauthier Burley, *Super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, Venise, 1497, f° 3vb).

Durant toute cette période, la distinction des trois états de l'universel est fréquemment reformulée dans les termes de la nouvelle donne épistémologique : soit nominaliste, avec la distinction bipartite entre l'universel « de causalité » (*secundum causalitatem*), qui est universel parce qu'il est « cause de beaucoup » (*causa multorum*) — c'est le cas de Dieu, des Intelligences et des Corps célestes —, et l'universel de « prédication ou de signification », terme mental, vocal ou écrit qui est « prédicable de plusieurs » choses qu'il « signifie indifféremment et pour lesquelles il suppose » (Jean Buridan, *Quaest. in Met. Arist.*, VII, q. 15) ; soit réaliste avec la distinction tripartite entre universel de causation (= *ante rem*), universel de communication (= *in re*), universel de signification ou de représentation (= *post rem*), soutenue notamment par Wycliff

(*De universalibus*, I, 1). La suppression de l'universel *in re* peut être regardée comme un trait distinctif de non-réalisme.

III. — La destination éthique et la fin de la pensée

L'éthique médiévale n'a pas commencé avec la diffusion de *l'Éthique* d'Aristote. La réflexion patristique sur le mal et le péché a alimenté toute une théologie de la morale qui a trouvé une expression philosophique dès le *Scito te ipsum* d'Abélard¹. L'éthique médiévale ne s'est pas non plus contentée d'assimiler Aristote, elle a développé pour elle-même la morale philosophique et la conception aristotélicienne du bonheur. Sans avoir jamais été dominante, cette tentative a, cependant, suffisamment existé pour être expressément condamnée en 1277. Né dans la faculté des arts, le courant qui a nourri l'exaltation de la vie philosophique comme telle peut être appelé l'« aristotélisme radical », mais on pourrait l'appeler aussi « aristotélisme éthique ». Il se définit par la rencontre d'une psychologie philosophique particulière — la théorie de l'intellect du péripatétisme gréco-arabe — mise au service de l'interprétation de la signification éthique et métaphysique de la contemplation philosophique — la « sagesse théorétique » d'Aristote.

1. L'éthique d'Abélard a pour caractéristique de faire porter la valeur morale sur l'*intention*, non sur l'*acte*. Le péché est le *consentement* au mal, non sa *réalisation* effective (« l'acte par lequel nous effectuons ce à quoi notre esprit avait consenti »). Le concile de Sens a condamné la thèse selon laquelle l'acte du péché n'ajoute rien à la culpabilité du pécheur. Sur le mal selon Augustin, Abélard et Thomas d'Aquin, cf. A. de LIBERA, « Le mal dans la philosophie médiévale », in H. HOLZHEY, éd., *Die Philosophie und das Böse, Studia philosophica*, vol. 52, 1993, Bern-Stuttgart-Wien, p. 81-103.

La position philosophique de l'aristotélisme éthique est la position de la valeur inconditionnée de la philosophie comme vie éthique parfaite et réalisation de l'essence même de l'humanité de l'homme, dont la pensée est la perfection propre et ultime. Contrairement à ce que dit Thomas d'Aquin avec sa doctrine de la *beatitudo imperfecta*, le mot d'Aristote — « bienheureux comme des hommes » (1101a, 19-21) — ne signifie pas que le bonheur de cette vie réalise imparfaitement le concept d'un bonheur réservé pour la patrie céleste, mais bien plutôt qu'il « réalise *parfaitement* le concept d'un bonheur *humain* tel qu'il est possible à des hommes en cette vie » (R.A. Gauthier). Ce bonheur parfait est la contemplation philosophique, la connaissance métaphysique de Dieu et *des substances séparées*, qui seule peut « apaiser (*quietare*) l'intellect de l'homme ». La convergence de l'éthique, de la métaphysique et de la psychologie définit l'espace d'un humanisme aristotélicien où, de manière très surprenante, s'inscrivent des figures aussi diverses qu'Albert le Grand, Maître Eckhart, Gilles d'Orléans ou Jean de Jandun. Même si les censures de 1277 condamnent des propositions comme « les seuls sages du monde sont les philosophes » (prop. 154) et « il n'y a pas d'état plus excellent que de s'adonner à la philosophie » (prop. 40), la revendication du « philosopher » n'est cependant pas la seule manifestation des prétentions d'un corps social, les *magistri artium*, c'est aussi la marque de la mystique spéculative dominicaine du xiv^e siècle. Le « philosophe » est certes un *intellectuel*, mais au sens précis où il est *l'homme de l'intellect* et où l'intellectualité est le destin de l'homme fondé dans son essence. Est « philosophe tout homme qui vit selon l'ordre véritable de la nature, et qui a conquis la fin la meilleure et la plus élevée de

la vie humaine » (Boèce de Dacie, *De summo bono*, § 31) : ce programme ne concerne pas que des maîtres.

Comme le soulignera Dante, la vie selon l'intellect est « la fin de toute la société humaine » (*De monarchia*, I, 3, 1). Cette perfection qui réside dans « l'exister capable d'appréhender au moyen de l'intellect possible », étant une opération, la pensée. « à laquelle ne peut parvenir un seul individu, ni une seule famille, ni un seul village, ni une seule cité, ni un seul royaume particulier », s'adresse à l'humanité tout entière (I, 3, 4-6), par l'intermédiaire des « hommes selon l'intellect ».

Si le modèle de la vie philosophique aboutit à l'éloge de la monarchie temporelle — lointain écho de la célébration de l'Imam-philosophe chez al-Fārābī, que la *Divine Comédie* retrouve, à sa manière, dans la figure historique concrète de l'empereur Frédéric II, si l'aristotélisme éthique s'accomplit chez Dante dans la « politisation de l'aristotélisme » (R. Imbach), il s'accomplit aussi plus généralement dans la question de la *fin* de la pensée et du *destin* intellectuel de l'homme. Une question qui transcende la distinction même de la philosophie et de la théologie, le hasard des naissances (juif, arabe, latin) l'opposition des états (clerc, laïc) et la rigidité des discours.

C'est là ce que nous appellerons l'*esprit de la philosophie médiévale*¹.

1. Cf., sur ce point, A. de LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.

BIBLIOGRAPHIE

- ALFERI, P., *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.
- ARMSTRONG, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam* (2 vol.), Paris, Vrin, 1968.
- BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, M. T., et PARODI, M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Rome-Bari, Laterza, 1989.
- BIANCHI, L. *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6), Bergame, Lubrina, 1990.
- BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1989.
- BOTTIN, F., *La scienza degli Occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, Maggioli Editore, 1982.
- BOULNOIS, O., *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, (Epiméthée), 1988.
- CHENU, M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle* (« Bibliothèque thomiste », 33), Paris, Vrin, 1969 (3^e éd. augmentée).
- COURTENAY, W., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londres, Variorum Reprints, 1984.
- , *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power* (Quodlibet, 8), Bergame, Lubrina, 1990.
- COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 (spécialement p. 9-154 : « La métaphysique dans l'horizon scolastique »).
- DE RUK, L. M., *La philosophie au Moyen Age*, Leyde, Brill, 1985.
- FLASCH, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, coll. « Universal-Bibliothek », Stuttgart, Reclam, 1986.
- GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1^{re} éd., 1955.
- GLORIEUX, P., « L'enseignement au Moyen Age, techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35 (1968), p. 65-186.
- GODDU A., *The Physics of William of Ockham* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 16), Leiden-Köln, Brill, 1984.
- GRANT, E. (éd.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.
- GREGORY, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, Sansoni, 1955.

- HAYOUN, M.-R., *La philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1991.
- IMBACH, R., et MÉLÉARD, M.-H. (éd.), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècle)*, coll. « Bibliothèque médiévale », Paris, 10/18, 1986.
- JEAUNEAU, E., *Lectio philosophorum*, Amsterdam, Hakkert, 1973.
- JOLIVET, J., *Aspects de la pensée médiévale. Abélard. Doctrines du langage*. Paris, Vrin, 1986.
- KENNY, A., KRETZMANN, N., et PINBORG, J. (éd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- KNUUTTILA, S. (éd.), *Reforging the Great chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht, Reidel, 1981.
- KRETZMANN, N. (éd.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1982.
- LEAMAN, O., *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- MARENBO, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- , *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987.
- MOJSICH, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg (Beihefte zu CPTMA, I)*, Hambourg, Felix Meiner, 1977.
- MOODY, E. A., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic. Collected Papers, 1933-1969*, Los Angeles, University of California Press, 1975.
- MURDOCH, J., et SYLLA, E. (éd.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, Reidel, 1975.
- PINBORG, J., *Medieval Semantics, Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984.
- RANDI, E., et BIANCHI, L., *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medievale* (Quodlibet, 4), Bergame, Lubrina, 1989.
- ROSIER, I., *La grammaire spéculative des Modistes*, Lille, PUL, 1983.
- RUDAVSKY, T., *Divine Omniscience and Omnipotence in Mediaeval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985.
- STUMP, E., *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1989.
- VERGER, J., *Les universités au Moyen Age*, Paris, PUF, 1973.
- VIGNAUX, P., *Philosophie au Moyen Age, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve (Suisse), Castella, 1987.
- WEBER, E.-H., *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.
- WEISHEPL, J., « Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth-Century », *Mediaeval Studies*, 26 (1964), p. 143-185.
- WILSON, C., *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics* (The University of Wisconsin. Publications in Medieval Science, 3), Madison, The University of Wisconsin Press, 1956.
- ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussionen über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 1965.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	3
CHAPITRE PREMIER. — La littérature philosophique du Moyen Age	9
<p>I. Textes et traductions, 9 : 1. <i>Le corpus philosophique grec</i>, 9 ; 2. <i>Les corpus philosophiques arabes et juifs</i>, 16 : A) Les sources arabes, 16 ; B) Les sources juives, 20. — II. Genres littéraires et formes du savoir, 22 : 1. <i>Le cadre pédagogique : des écoles aux universités</i>, 22 ; 2. <i>Les genres d'expression : de la glose à la somme</i>, 26 : A) Gloses et commentaires, 26 ; B) Questions et Sentences, 28 ; C) Sommes et petites sommes, 32.</p>	
CHAPITRE II. — Logique	34
<p>I. De la logique du corpus à la science de la logique, 34 : 1. <i>Constitution du corpus et division de la logique</i>, 35 ; 2. <i>La forme « summuliste »</i>, 36. — II. Les grandes étapes de la sémantique médiévale des termes, 38 : 1. <i>La sémantique boécienne</i>, 39 : A) <i>Quod est et quo est</i>, 39 ; B) Naissance de la <i>suppositio</i>, 40 ; 2. <i>La sémantique des Summulae logicales</i>, 40 : A) Oxford contre Paris, 41 ; B) <i>Les modi supponendi</i>, 43 ; C) Les méthodes d'analyse, 44 ; D) Les propriétés des termes syncatégorématiques, 45. — III. Les principales innovations de la logique médiévale, 46 : 1. <i>De l'argumentation topique à la théorie des conséquences</i>, 47 ; 2. <i>De la dispute sophismatique à la théorie des paradoxes</i>, 48 : A) La dispute obligationnelle, 49 ; B) Les « insolubles », 50.</p>	
CHAPITRE III. — Physique	53
<p>I. De la cosmogonie à la physique, 53 : 1. <i>Platonisme, exégèse et science arabe</i>, 53 ; 2. <i>Métaphysique et physique de la lumière</i>, 55 ; 3. <i>La physique du mouvement</i>, 56. — II. L'âge du calcul, 62 : 1. <i>La révolution scientifique du XIV^e siècle</i>, 62 ; 2. <i>Mathématisation de la physique et raisonnement secundum imaginationem</i>, 65.</p>	
CHAPITRE IV. — Métaphysique	69
<p>I. Le problème de l'être, 70 : 1. <i>Boèce et la métaphysique « gréco-latine »</i>, 70 ; 2. <i>La philosophie arabe et la naissance de la métaphysique « péripatéticienne »</i>, 72 ; 3. <i>La métaphysique comme science des « réalités séparées de la matière »</i>, 76 ; 4. <i>La conception « nominaliste » de la métaphysique</i>, 78. — II. Les grands thèmes de la métaphysique médiévale de l'être, 81 : 1. <i>L'être et l'essence</i>, 81 ; 2. <i>L'analogie de l'être</i>, 89 ; 3. <i>Au-delà de l'être : métaphysique et hénologie</i>, 94.</p>	

CHAPITRE V. — Psychologie et éthique..... 98

I. Le sujet de la pensée, 99 : 1. *Objet et définition de la psychologie*, 101 ; 2. *Structure et fonctionnement de l'âme*, 102 : A) Théorie des facultés et localisation cérébrale, 103 ; B) Origine de la connaissance et transcendance de l'intellect, 105 ; C) De la psychologie à la « mystique », 110. — II. L'objet de la pensée, 113. — III. La destination éthique et la fin de la pensée, 122.

BIBLIOGRAPHIE..... 125

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Octobre 2001 — N° 48 521